СУЧАСНАЕ
МЫСЬЛЕНЬНЕ

Сяргей
Санько

Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралёгіі



БІБЛІЯТЭКА ФРАГМЭНТЫ

СУЧАСНАЕ
МЫСЬЛЕНЬНЕ

Вярнуўся з чарговай вандроўкі
на цёмных лесох.

Падзяліўся ўражаньнямі...

З удзячнасьцю і павагай
да даўняга суразмоўцы
на гэтыя тэмы

19.10.98. [signature]

Сэрыя «Бібліятэка Фрагмэнты» заснаваная ў 1998 годзе
Цэнтрам Эўрапейскага Супрацоўніцтва «ЭўроФорум»
і часопісам «Фрагмэнты»

У 1998 годзе выйшлі з друку:

Міхась Баярын «Шалёны вертаградар»
Сяргей Дубавец «Дзёньнік прыватнага чалавека»
Валянцін Акудовіч «Мяне няма.
Роздумы на руінах чалавека»
Алесь Разанаў «Рэчаіснасьць»
Ігар Бабкоў «Герой вайны за празрыстасьць»

У 1998 годзе рыхтуюцца да выданьня:

Калекцыя «Галерэя Б»
Ігар Бабкоў «Менская Опэра»
Леанід Галубовіч «Зацемкі зь левай кішэні»

Калекцыя «Сучаснае мысьленьне»
Юрась Барысевіч «Цела і тэкст»
Валерка Булгакаў «Мой Багушэвіч»
Ігар Бабкоў «Вытлумачэньні руінаў»

Калекцыя «Беларуская эміграцыя»
Антон Адамовіч «Каханы горад»

Калекцыя «Сярэдняя Эўропа»
Чэслаў Мілаш «Скуты розум»

«ЭўроФорум» і часопіс «Фрагмэнты» выказвае падзяку
IDEE (Варшава) і асабіста Паўлу Казанэцкаму, дзякуючы
якім выданьне гэтай сэрыі сталася магчымым

Сяргей Санько

ШТУДЫІ З КАГНІТЫЎНАЙ І КАНТРАСТЫЎНАЙ КУЛЬТУРАЛЁГІІ

Менск
Б Г А К Ц
1998

УДК 008
С18
ББК 70

Санько С.

С18 Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралёгіі.— Менск: БГАКЦ, 1998.— 190 с.

ISBN 985-6012-48-1

Кніга беларускага культуроляга С.Санько ўяўляе зборнік працаў з гэткай сучаснай галіны гуманітарных дасьледаваньняў, як кагнітыўная і кантрастыўная культуралёгія. У кнізе ўпершыню з гэткага гледзішча аналізуюцца фрагмэнты традыцыйнай беларускай мадэлі сьвету на тле традыцыйнай культурнай спадчыны іншых індаэўрапейскіх народаў.

Кніга адрасуецца адмыслоўцам у культуралёгіі і філязофіі культуры, а таксама ўсім, хто цікавіцца паходжаньнем і лёсам ідэяў у сьвеце і інтэлектуальнай гісторыяй Эўропы.

ISBN 985-6012-48-1

© «Эўрафорум», 1998
© Санько С., 1998
© Кашкурэвіч Т., вокладка, 1998

ЗЬМЕСТ

Прадмова 6

Культура як тэзаўрус фрэймаў 8

Канцэпты „карціна сьвету" і „мадэль сьвету" як гранічныя катэгорыі сучаснага культуралягічнага дыскурсу 21

Канстытутыўныя элемэнты антычнага космасу як эталённага для стараэўрапейскай тэсматычнай культуры 39

Фрэйм „памежная сытуацыя" і яго сэміятычныя рэпрэзэнтацыі ў традыцыйных індаэўрапейскіх культурах 60

Некаторыя падставовыя прасторавыя і часавыя структуры ў беларускім фальклёры 96

Канцэпт „бясконцасьць" як падстава тыпалёгіі культур і тыпалёгіі веды 129

Беларусь: паміж Поўднем і Поўначчу. Падставовыя складнікі аўтэнтычнага мэтапалітычнага дыскурсу 178

ПРАДМОВА

Прапанаваныя ніжэй тэксты — гэта вынік дасьледаваньняў, што праводзіліся аўтарам на працягу апошніх пяці гадоў (1993-1998 гг.) у галіне тых новых накірункаў сучаснай гуманітарыстыкі, якія аб'ядноўваюцца пад агульнай рубрыкай „кагнітыўная і кантрастыўная культуралёгія" (у іншых аўтараў блізкія падыходы могуць рэалізоўвацца й пад іншымі рубрыкамі, як, напрыклад, „кагнітыўная антрапалёгія", „археалёгія веды", „гісторыя ідэяў" і г.д.; аўтар таксама часам карыстаецца такімі назовамі, як „культуралёгія спазнаньня", „культурная тыпалёгія веды" і да іх падобнымі). Накірункі гэткага кшталту сталіся (асабліва з трэцяй чвэрці XX ст.) сваеасаблівым водгукам на відочны правал мадэрнісцкага праекту, які закрануў самы нэрв „сучаснай" (г.зн. найперш — эўрапейскай) культуры зь яе ўнівэрсалісцкімі і глябалісцкімі ўстаноўкамі. У філязофіі гэтая сытуацыя магла б быць акрэсьлена як „крызыс трансцэндэнтальнага суб'екта і разьвітаньне з спадзевамі на трансцэндэнтальнае абгрунтаваньне веды, спазнаньня і самой філязофіі. На тле адзначанага працэсу разьвіваецца свайго роду падазронасьць да так званых самавідочнасьцяў сьвядомасьці. І выглядае на тое, што гэтыя відочнасьці ня гэтулькі самі нешта фундуюць, колькі аказваюцца ўфундаванымі структурамі „жыцьцёвых сьветаў" больш ці менш вялікіх чалавечых супольнасьцяў. У сваю чаргу, гэта паклікала неабходнасьць пошукаў новага абгрунтаваньня веды на падставе аналізу базавых „эпістэмаў", уласьцівых культурам розных тыпаў, з прыманьнем пастуляту, што р о з н а с ь ц ь культураў — гэта адзін з канстытутыўных элемэнтаў вызначэньня самой культуры і чалавека навогул.

У падаваных ніжэй тэкстах абмяркоўваюцца некаторыя тэарэтычныя і мэтадалягічныя аспэкты гэтага новага праблемнага

поля. Аналіз канкрэтных тэмаў праводзіцца пераважна на матар'яле культураў індаэўрапейскіх народаў з адмысловым акцэнтаваньнем увагі на беларускім матар'яле, які ў гэтай відалі яшчэ, як правіла, не станавіўся спакмянём сыстэматычнай апрацоўкі. Для аўтара гэта мела яшчэ й сэнс прасьвятленьня ўласнай дасьледніцкай пазыцыі.

Частка з гэтых тэкстаў публікуецца ўпершыню, частка ўжо была апублікаваная ў выданьнях (напрыклад, у „Vieda", „Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica", „Фрагмэнты"), не заўсёды цяпер даступных чытачу. З увагі на апошнюю акалічнасьць і паколькі ўсе тэксты яднае адзіная дасьледніцкая інтэнцыя і адзінае тэматычнае поле, аўтар палічыў за мэтазгоднае падаць іх усе разам пад адной агульнай назвай. Натуральна, што багата якія тэмы і пытаньні засталіся па-за асадамі гэтага выданьня, некаторыя былі закранутыя адно схематычна, накідна, з прыцэлам на будучую больш дэталёвую прапрацоўку. Зрэшты, пэўная недагаворанасьць уносіць у разгляданую тэматыку нейкія элемэнты інтрыгі, якая ня можа не падаграваць цікавасьці й да самой гэтай тэматыкі.

Аўтар выказвае шчырую падзяку *ўсім*, хто сваёй цікавасьцю да гэткага роду дасьледаваньняў так ці інача стымуляваў працу ў гэтым накірунку, а асабліва *дайняму сябру і аднадумцы Тодару Кашкурэвічу*, безь якога ўсе гэтыя штудыі навогул ня мелі б аніякага (апроч, хіба, чыста акадэмічнага) сэнсу, *усім сябрам Цэнтру этнакасмалёгіі „Крыўя" і ўдзельнікам сэмінару*, што ладзіўся Цэнтрам у першай палове 90-х гадоў, *калегам з аддзелу лёгікі і мэтадалёгіі навуковага спазнаньня ІФП НАН Беларусі* за шматгадовую падтрымку гэтых дасьледаваньняў, цікавасьць да ўздыманых праблемаў і плённае іх абмеркаваньне, Цэнтру эўрапейскага супрацоўніцтва „Эўрофорум" і рэдакцыі часопіса „Фрагмэнты", а асабліва іх *дырэктару і галоўнаму рэдактару Ігару Бабкову*, дзякуючы высілкам якога гэтае выданьне навогул сталася магчымым, а таксама *жонцы Алене Санько* за дапамогу ў падрыхтоўцы рукапісу да друку і бібліяграфічную падтрымку.

КУЛЬТУРА ЯК ТЭЗАЎРУС ФРЭЙМАЎ

Тэма (і праблема) культуры відочна не належыць да ліку „вечных”, традыцыйных, нарматыўных праблемаў філязофіі. „Культурны” век самой гэтай тэмы ледзь перавысіў два стагодзьдзі. Але нягледзячы на сваю „маладосьць”, яна даўно ўжо пасунула ўбок багата якія традыцыйныя праблемы, а дыскусіі, што разгортваюцца зараз вакол яе, ніяк ня вытлумачыш адно акадэмічным зацікаўленьнем. Тут закранутым стаўся нейкі адмысловы „пакрыёмы нэрв” самога нашага існаваньня, запатрабавалі асэнсаваньня нейкія фундамэнтальныя зрухі ў самым быцьці, прынцыпова не знаёмыя ніякім іншым эпохам.

Ул.С.Біблер з гэтай нагоды заўважае: „У XX стагодзьдзі адбываецца дзіўнае адшчапленьне паняцьця культуры (як цэлага) ад тых паняцьцяў або інтуіцыяў, што здавён супадалі з вызначэньнямі культуры або „культурнасьці”, пералічваліся цераз коску, разумеліся блізка як сынонімы. Узьнікае нейкая продня паміж фэномэнамі культуры й фэномэнамі адукацыі, асьветы, цывілізацыі. Нашаму розуму дзеля чагосьці стала патрэбным зважаць на гэтае адрозьненьне, настойваць на ім, асэнсоўваць яго” [1].

Дыскусіі абвастраюцца (а часьцяком заходзяць у тупік) яшчэ й дзеля выключнай размытасьці самога паняцьця „культура”: „Паняцьце „культура” адрозьніваецца незвычайнай складанасьцю”, — канстатуе, напрыклад, Андрэй Белы [2], „тэрмін гэты да прыкрасьці шматзначны”, — не без

[1] Библер В.С. Культура. Диалог культур. (Опыт определения) // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 31.

[2] Белый Андрей. Пути культуры // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 91.

шкадаваньня рэзумуе свой кароткі агляд дэфініцыяў культуры Е.Шацкі [3].

Разнагалосьсе падыходаў тут сапраўды ўражвае, што зьвязана, відаць, з асаблівасьцямі самога спакменю дыскусіяў: паняцьце „культура" неяк па самой сваёй прыродзе не падлягае канечнай тэрміналягізацыі і пры карыстаньні ім заўжды варта зважаць на пэўную долю яго мэтафарычнасьці. Але на чым сыходзіцца большасьць вызначэньняў культуры — гэта канстатацыя, што падвалінай яе разуменьня зьяўляецца асэнсаваньне таго, ч ы м ёсьць сам чалавек. Зусім невыпадкова менавіта ў XX стагодзьдзі ўсе размовы пра „крызыс культуры" спахадуюцца драматычным канстатаваньнем „крызысу чалавека".

Стандартным дэфініцыйным „мейсцам сустрэчы" культуры і чалавека зьяўляюцца дзейнасныя стасункі чалавека са сьветам ды зь іншымі людзьмі, адмыслова спасяродкаваныя сыстэмамі разнастайных жыцьцёвых сэнсаў. Менавіта гэткі „чалавечы сьвет", у якім разгортваецца спасяродкаваная сэнсамі дзейнасьць чалавека, найчасьцей і слугуе за вызначэньне культуры. Можна сказаць, што для сёньняшніх эўрапейцаў Культура азначае блізка тое самае, што для антычных грэкаў азначаў Космас, а апазыцыі Культура/не-Культура і Космас/Хаос наогул успрымаюцца як сынанімічныя.

Спасяродкаванасьць сэнсамі азначае тут, што ня сьвет сам па сабе, д а й п а - з а ўсялякім досьведам яго, не прырода („першая" ці „другая"), а сьвет, пэўным чынам сэнсава арганізаваны, зьяўляецца натуральным асяродкам чалавечае дзейнасьці. Як слушна адзначае Ю.М.Давыдаў, „чалавечы сьвет зьяўляецца сьветам культуры менавіта дзеля таго, што ён арганізаваны на с э н с а в ы лад. А яго сэнсавая арганізаванасьць, прасякнутасьць (прасьветленасьць) сэнсамі, а-сэнсаванасьць вынікае з таго, што людзі, якія яго ствараюць, жывуць і дзейнічаюць „з сэнсам", гэта значыць ставяць перад с а б о ю (наперадзе сябе) вызначаныя мэты, дабіваюцца зьдзяйсьненьня гэтых мэтаў, ажыцьцяўляюць іх у рэчаіснасьці" [4].

---

[3] Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. С. 310.

[4] Давыдов Ю.Н. „Картины мира" и типы рациональности // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 153.

Гэткім чынам, сьвет культуры — гэта ўся рэчаіснасьць, элемэнты якой маюць спэцыфічнае дваістае існаваньне: яны ня проста ёсьць наяве, але яшчэ й нешта значаць для чалавека, зьяўляюцца носьбітамі пэўных сэнсаў (як правіла, неадзінкавых), адным словам, існуюць сымбалічна. А ў сымболі найперш істотна тое, што ім можа быць кажная рэч або зьява (у гранічным выпадку — навогул усё, што заўгодна), паколькі яны беспасярэдна ўвасабляюць нейкія сэнсы. Сымболь, зрэшты, і ёсьць гэткая беспасярэдная тоеснасьць рэчы і сэнсу гэтае рэчы [5].

Паняцьце „сэнсу" патрабуе тут спэцыяльнага патлумачэньня, бо ў літаратуры назіраецца вялікі разнабой у яго ўжываньні. Калі абстрагавацца ад адрозьненьняў выкарыстоўваньня слова „сэнс" у філязофіі, лёгіцы, сэміётыцы, побыце і г.д. [6] і вылучыць нешта інварыянтнае ў сэмантычнай структуры гэтага паняцьця, то можна сказаць, што сэнс рэчы — гэта чалавечы *досьвед* рэчы, гэта тое, *як* рэч зьяўлялася і зьяўляецца чалавеку ў яго (жыцьця)дзейнасьці. Гэтае „практычнае" як (пачаткова, відаць, рытуальнае [7]) папярэднічае ўсялякаму „тэарэтычнаму" што, як перадумова і магчымасьць апошняга.

У разуметым на гэткі лад „сэньсе" належыць адрозьніваць, на наш пагляд, прынамсі, два падставовыя пляны. Першы плян, які будзем называць *экстэнсыянальным* плянам сэнсу, утвараецца суаднесенасьцю дыскрэтызаваных фрагмэнтаў сэнсавага ўнівэрсуму з элемэнтамі сьвету рэчаў (у шырокім сэньсе) аж да поўнае іх неадрознасьці ў сымболі. Гэты плян перадусім (але не вынятковa) злучаны з канкрэтна пачуцьцёвым досьведам рэчы, яе „перажываньнем", спахадаваным яе выкарыстаньнем, у-жываньнем, які фіксуецца у найбольш устойлівых сваіх канфігурацыях пэўнымі псыха-фізыялягічнымі мэханізмамі.

Тут дарэчы будзе зацеміць, што беларускае слова *досьвед* акурат адбівае той момант, што „перажывань-

[5] Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 80, 92-94; Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 426-430.

[6] Смысл // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 618.

[7] Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7-60.

не" рэчы заўжды папярэднічае яе асэнсаваньню, усьведамленьню, спазнаньню, складае сапраўдную падваліну веды, сьвядомасьці рэчы і, у гэтым сэньсе, зьвяртае да ўзроўню больш фундамэнтальнага, чымся адно кагнітыўны. Але прыстаўка *да-/до-* надае яшчэ й значэньне завершанасьці, дакананьня нейкага стану або дзеяньня, дзеля чаго слова „досьвед" можа быць зразумета і як азначэньне таго стану, што дасягаецца ў выніку атрыманьня поўнае веды рэчы (параўнайма, у гэтым стасунку: блр. д а с ь в е д ч а н ы „хто добра, дастаткова поўна абазнаны ў нечым").

Другі плян у структуры сэнсу будзем называць яго і н т э н с ы я н а л ь н ы м плянам. Наяўнасьць апошняга абумоўлена тым, што сэнсы, маючы адзіны й унівэрсальны субстрат — чалавечую дзейнасьць, утвараюць менш-больш устойлівыя дынамічныя сыстэмныя канфігурацыі, уваходзячы ў разнастайныя асацыяцыі й узаемадзеяньні паміжсобку. Гэтыя асацыяцыі, як правіла, зьяўляюцца адбіткамі аб'ектыўных парамэтраў рэчавае прасторы досьведу, рэальнай сыстэмнасьці элемэнтаў сьвету і адзінства яго субстрату. Дзеля гэтага кажны сэнс аказваецца шчыльна злучаны з мноствам розных іншых (асабліва характарыстычных для дадзенага) сэнсаў, можа быць зразуметым адно ў сьвятле гэтых іншых сэнсаў, а ў гранічным выпадку — у сьвятле ўсіх наяўных і магчымых сэнсаў [8].

Інтэнсыянальная прырода сэнсу была інтуітыўна ўсьвядомлена чалавецтвам даўно, прынамсі, можна сказаць, што менавіта на ёй угрунтаваныя й міталёгія, і рэлігія, і мастацтва, і паэзія, і філязофія, зрэшты, усе формы чалавечае культурнае дзейнасьці. За прыклад сьвядомага карыстаньня з інтэнсыянальнасьці сэнсу можна прывесьці арыгінальную філязофію Плятына (гл. інтэрпрэтацыю яе ў гэткай відалі ў А.Ф.Лосева [9]).

Гэткім чынам, сэнс, як мы будзем разумець яго надалей, гэта інтэгра-дыфэрэнцыяльная характарыстыка на пэўны лад сыстэмна арганізаванага сацыялізаванага чалавечага досьведу. Зваротная праекцыя сэнсу рэчы на

---

[8] Лосев А.Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. С. 581-582.

[9] Тамсама. С. 580-582.

саму рэч ператварае апошнюю ў сымболь культуры. Гэткая рэфэрэнцыя мажлівая дзеля адзначанае вышэй экстэнсыянальнасьці сэнсу. Адпаведна, сымболь можа быць зразуметым цяпер як беспасярэдная еднасьць мэанальнага (мы прымаем тут трактоўку „мэона” А.Ф.Лосевым [10]), экстэнсыянальнага і інтэнсыянальнага плянаў сэнсу.

Што звычайна вабіць у сымболі, адзначаецца перадусім як яго прынцыповая перавага й дадатак, гэта сэнсавая глыбіня, шматвымернасьць ды бясконцая невычэрпнасьць. Гэтыя ўласьцівасьці напраўду глыбока ўкарэненыя ў прыродзе самога сымболю. З аднога боку, паколькі сымболем становіцца кажная рэч або зьява рэчаіснасьці, уцягнутыя ў сьвет чалавечага досьведу, то ўсялякія новыя шэрагі досьведаў будуць высьвечваць у дадзенай рэчы ўсё новыя ды новыя сэнсы, залежна ад таго, якім сваім бокам рэчы ды зьявы адкрываюцца чалавеку ў ягонае жыцьцядзейнасьці. Ясна, што ў кажным выпадку канкрэтныя сэнсавыя абсягі досьведу абмяжоўваюцца адно аб'ектыўнымі граніцамі элемэнтаў рэчаіснасьці, іх адпрыроднымі ўласьцівасьцямі ды дзеяснымі асаблівасьцямі чалавека, спосабамі яго стасункаў з рэчаіснасьцю. У адзначаных межах працэсы досьведнай актуалізацыі сэнсаў больш нічым не абмежаваныя. З другога боку, згаданая сэнсавая глыбіня сымболю палягае ў яго адмысловай інтэнсыянальнасьці, прасьвечанасьці ў сэнсавай структуры дадзенай рэчы ўсяго сэнсавага ўнівэрсуму.

Сымбалічная супэрсыстэма, што ахапляе ўсе рэчы і зьявы, уцягнутыя ў „кола непакрыёмага” (паводле выразу М.Гайдэґера), гэта значыць, быцьця ў яго адмысловым чалавечым вымярэньні, і што заслугоўвала б быць названым на элінскі манэр Космасам, знаходзіцца ў нетрывіяльных стасунках з тым, што пасьляасьветніцкі эўрапеец звычайна называе Культурай. Культура не надбудоўваецца над гэтым сымбалічным космасам, хутчэй яна ўбудоўваецца ў яго структуры. Адрозьненьні ж паміж імі вызначаюцца адрозьненьнямі іх базысных элемэнтаў.

Вышэй ішла гаворка пераважна пра сымболі — любыя элемэнты сьвету, паколькі яны аказваюцца ўцягнутымі ў кола чалавечага досьведу. Але не яны беспасярэдна, на наш

[10] Лосев А.Ф. Философия имени. С. 43.

пагляд, найперш падлягаюць ахаваньню й трансьляцыі пры дапамозе даволі складаных мэханізмаў у якасьці элемэнтаў зьместу культуры, нават калі ўважаць на іх інтэнсыянальную насычанасьць. Ахоўваюцца і трансьлююцца пэўныя ўстойлівыя сымбалічныя канфігурацыі, якія мы надалей будзем называць ф р э й м а м і (ад англ. *frame* „пабудова, склад, структура; асады, аклад, кадр: касьцяк"). У нашым падыходзе фрэйм — гэта базавая сымбалічная рэпрэзэнтацыя сыстэмна арганізаванага досьведу пэўных с т а н д а р т н ы х становішчаў (найперш, натуральна, жыцьцёва важных).

У структуру фрэйму ўваходзяць сымбалічныя рэпрэзэнтацыі самой стандартнай сытуацыі, мноства мажлівых рэакцыяў-водгукаў і паводзінаў-учынкаў з нагоды гэтай сытуацыі і мноства верагодных (дапушчальных у дадзеным фрэйме) вынікаў тых або іншых дзеяньняў. Гэта, так бы мовіць, мінімальная структура фрэйму. Рэальна яна можа быць і больш разгорнутай, але меншай быць, на нашу думку, ня можа без разбуральных вынікаў для самой культуры ды жыцьця грамадзтва. (Нашаму разуменьню фрэймаў, блізкае паняцьце „протавобразаў", прапанаванае І.Бясковай. У яе канцэпцыі протавобраз — гэта форма „спантаннай, цэльнаснай рэпрэзэнтацыі пэўнай жыцьцёвай сытуацыі ў комплексе ўласных уражаньняў з нагоды ўспрыманага" [11]).

Пачаткова тэрмін „фрэйм" стаў пасьпяхова выкарыстоўвацца з другой паловы XX стагодзьдзя ў лінгвістыцы, сэмантыцы, кагніталёгіі ды ў штудыях з праблемаў штучнага інтэлекту. У гэтых навуках пад фрэймамі разумеюць „пакункі інфармацыі (хаваныя ў памяці або ўтвараныя ў ёй паводле неабходнасьці са зьмяшчаных у памяці кампанэнтаў), што забясьпечваюць адэкватную апрацоўку стандартных становішчаў" [12]. Ч.Філмар падае больш лінгвістычны адменьнік вызначэньня фрэймаў як „асаблі-

---

[11] Бескова И. Соотношение культуры и интуиции // Тезисы докладов и выступлений на X Всесоюзной конференции по логике, методологии и философии науки. Минск, 24-26 сентября 1990 г. Секции 8-10. Мн., 1990. С. 7.

[12] Герасимов В.И., Петров В.В. На пути к когнитивной модели языка // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. М., 1988. С. 8.

вых уніфікаваных канструкцыяў веды або злучных схематызацыяў досьведу", што матывуюць, вызначаюць ды ўзаемна структуруюць групы слоў мовы, шчыльна спаміжсобку злучаных і разуметых адно ў стасунку з усімі астатнімі [13]. Ён жа падае й даволі паказальныя прыклады фрэймавых канфігурацыяў.

У прыватнасьці, ён піша: „Калі мы хочам дакладна выразіць наша разуменьне назоваў дзён тыдня ды іншых зьвязаных зь імі слоў, мы можам зьвярнуцца да адзінага фрэйму інтэрпрэтацыі, які прадугледжвае: 1) разуменьне прыроднага цыклу, 2) веду стандартных спосабаў вылічваньня таго, калі адзін дзённы цыкл завяршаецца і пачынаецца новы, 3) знаёмства зь вялікім каляндарным цыклам зь сямі дзён, 4) прынятую ў нашай культуры практыку злучаць розныя часткі тыднёвага цыклу з працай і адпачынкам. Імпліцытнае валоданьне гэтай спэцыфічнай арганізацыяй нашага фізычнага ды сацыяльнага сьвету забясьпечвае канцэптуальны базыс для ладнага корпусу лексычнага матар'ялу, які ўключае агульныя імёны накшталт week „тыдзень" і day „дзень", іх ад'ектыўныя дэрываты, індывідуальныя назовы дзён тыдня і гэткія асаблівыя катэгорыі, як week-end „канец тыдня" і fortnight „два тыдні"... Гэткі фрэйм утварае асаблівую арганізацыю веды, якая складае неабходную папярэднюю ўмову нашае здольнасьці да разуменьня шчыльна злучаных спаміжсобку слоў" [14].

З прыведзеных прыкладаў бачна, у чым сыходзяцца і чым адрозьніваюцца наша разуменьне фрэйму і яго трактоўкі ў кагніталёгіі ды лінгвістыцы. Галоўнае адрозьненьне мы бачым у тым, што наша вызначэньне аказваецца рэлевантным і ў становішчах, калі пра праблему разуменьня ў поўным сэньсе слова навогул можа ня быць аніякае гаворкі, напрыклад, пры аналізе структураў да-вэрбальнага ды не-вэрбальнага мысьленьня.

Фрэйм таксама можна разумець як своеасаблівыя імпліцытныя парадыгмы паводзінаў-дзеяньняў (у самым шырокім сэньсе) у канкрэтнай сытуацыі („жыцьцёвай",

---

[13] Филлмор Ч. Фреймы и семантика понимания // Тамсама. С. 54.
[14] Тамсама. С. 54.

„праблемнай", „дасьледніцкай", „гранічнай" і г.д.), гэта значыць як адмысловыя структурна-генэратыўныя іх мадэлі, рэалізаваныя разнастайнымі сымбалічнымі сродкамі культуры. І сама мова адлюстроўвае гэтую акалічнасьць, напрыклад, у гэткіх „формульных" словазлучэньнях, як „культура паводзінаў", „культура вытворчасьці", „культура мысьленьня" і г.д.

Дынамізм, у нармальных умовах уласьцівы фрэймавым канфігурацыям, надае апошнім належную варыятыўнасьць і гібкасьць. Імаверна, што менавіта фрэймы ўтвараюць сапраўдную падваліну таго, што звычайна называюць ведамі, калі апошнія разумеюцца як „уменьні"[15] або абазнанасьць у тым, што і як рабіць у пэўнай сытуацыі.

Такім чынам, згодна з вышэйсказаным, мы будзем разумець пад культурай *фрэймавы тэзаўрус пэўнага грамадзтва*, разгляданы ў яго *сынхранічным* аспэкце, у прадʼяўленасьці яго „тут-і-цяпер" і адначасна ўва ўсіх сваіх частках. Калі ўскарыстацца тут больш „геамэтрызаванай" мовай, то можна сказаць, што культура — гэта адначасны стан фрэймавага тэзаўрусу грамадзтва, нібы зададзенага на „прасторападобнай гіпэрпаверхні" дадзенага бягучага моманту ў сымбалічнай прасторы-часе абʼектываванага сацыялізаванага досьведу сьвету. У гэтым сэньсе традыцыя можа быць вызначана як *дыяхранічны* аспэкт фрэймавага тэзаўрусу або як яго пераходнасьць з стану, задаванага на „гіпэрпаверхні" S_1 пры $t = t_1$, у стан, задаваны на „гіпэрпаверхні" S_2 пры $t = t_2$ ($t_1 < t_2$). Ясна, што мажлівасьці гэткіх пераходаў істотна залежаць ад наяўнасьці ды насталае напагатоўнасьці ў культуры адмысловых мэханізмаў трансьляцыі яе зьместу (тут: разнастайных фрэймавых канфігурацыяў) у часе.

У гэтым сэньсе, здаецца, апраўдана лічыць паняцьці „культурная традыцыя" і проста „традыцыя" абсалютнымі сынонімамі і ня ставіць, як гэта часьцяком робіцца, знака роўнасьці спаміж паняцьцямі „архаічная культура" ды „традыцыйная культура" (як характарыстыка культуры з боку таго, што складае яе каштоўнасны асяродак, што

[15] Петров М.К. Человек и культура в научно-технической революции // Вопросы философии. 1990. № 5. С. 82, 84.

сьвядома ў ёй ахоўваецца і падтрымліваецца). У „традыцыйных культурах" гэткім асяродкам зьяўляецца пастуляваны намі тэзаўрус фрэймаў і разнастайныя мэханізмы яго трансьляцыі ў часе. У гэтым стасунку зразумела, што ён у тае ці іншае меры мае быць уласьцівы ўсім, прынамсі, вядомым дагэтуль, культурам, як архаічным, гэтак і сучасным.

Мэханізмы трансьляцыі зьместу культуры могуць быць не-сэміятычныя і сэміятычныя. Да ліку першых належаць разнастайныя формы сымбалічных сацыяльных паводзінаў, перадусім гэткія складаныя ды нарматыўныя, як рытуал [16] і этыкет [17], а таксама невэрбальныя камунікацыі ў мікрасыстэмах „бацькі — дзеці", „настаўнік — вучань" і г.д., высокая эфэктыўнасьць якіх ня раз адзначалася [18].

Вельмі праўдападобна, што менавіта ва ўлоньні першых адбываецца нараджэньне ды станаўленьне знакавых (сэміятычных) сыстэмаў рознага ўзроўню і складанасьці, адмыслова прызначаных дзеля кадаваньня й трансьляцыі наяўнага зьместу культуры (першасны сэміёзыс або сэміягенэз). У прыватнасьці, заслугоўвае тут увагі канцэпцыя Ул.М.Тапарова аб пераважна рытуальным паходжаньні адпрыроднай чалавечай мовы [19]. Па-сутнасьці, тут можа йсьці гаворка пра сапраўдную сэміятычную рэвалюцыю. Паводле Ю.М.Лотмана, „зьяўленьне сэміятычных камунікацыяў адзначыла гіганцкі крок у бок устойлівасьці ды выжывальнасьці чалавецтва як цэлага" [20].

Выключная роля сэміятычных сыстэмаў зьвязаная з уласьцівасьцямі самых знакаў: іх дастатковай канстантнасьцю, мабільнасьцю, здольнасьцю лёгка спалучацца паміжсобку, назапашвацца, тыражавацца, бязь цяжкасьцяў успрымацца і г.д., залежна ад асаблівасьцяў таго або іншага знака. Галоўная і найпершая функцыя знака —

[16] Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. С. 33.

[17] Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Л., 1990. С. 7-8.

[18] Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 7-14.

[19] Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. С. 21-23.

[20] Лотман Ю.М. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума (предварительная публикация). М., 1977. С. 10.

абслугоўваньне трансьляцыяў веды [21]. Менавіта на гэтую ўласьцівасьць знакаў спэцыяльна зьвяртаў увагу адзін з стваральнікаў сучаснай сэміётыкі (іначай, сэміялёгіі) — агульнай тэорыі знакавых сыстэмаў — вядомы швайцарскі лінгвіст і сэміёляг Ф. дэ Сасюр. У прыватнасьці, ён пісаў: „... мы па-сапраўднаму зразумеем існасьць знака адно тады, калі пераканаемся, што яго ня толькі можна перадаваць, але што ён паводле самой сваёй прыроды п р ы з н а ч а н ы   д з е л я   п е р а д а ч ы" [22].

Адно з найістотнейшых прызначэньняў сэміятычных сыстэмаў — гэта мадэляваньне знакавымі сродкамі фрэймавых канфігурацыяў. Асабліва гэта датычыць адприроднай чалавечай мовы: „роля мовы зводзіцца да таго, што яна выступае сродкам знакавага захаваньня стандартаў паводзінаў, што ўлічваюцца пры плянаваньні будучых дзеяньняў" [23]. Менавіта дзякуючы мадэлюючым уласьцівасьцям сэміятычных сыстэмаў дасягаецца належны ізамарфізм спаміж рознаўзроўневымі структурамі гэтых сыстэмаў і структурамі фрэймавага тэзаўрусу пэўнага грамадзтва.

Абодва разгледжаныя ўзроўні — сымбалічны (падставовы) ды сэміятычны — удзельнічаюць на свой лад у фармаваньні „карціны сьвету" і „мадэлі сьвету" дадзенай культуры (мы схільныя адрозьніваць паняцьці „карціна сьвету" і „мадэль сьвету" з прычынаў, абмяркоўваць якія ня маем тут магчымасьці*). Акурат гэтыя інтэгральныя характарыстыкі любой культуры перадусім зьяўляюцца прадметамі культуралягічных штудыяў, бо менавіта ў іх найбольш выразна і цэльнасна рэпрэзэнтуюцца тыя асаблівасьці, паводле якіх культуры могуць быць адрозьненыя адна ад адной і пратыпалягізаваныя. Структура ж іх самых у найбольшай ступені аказваецца індуцыраванай структурай фрэймавага тэзаўрусу канкрэтнага грамадзтва.

---

[21] Петров М.К. Человек и культура в научно-технической революции. С. 85.

[22] Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М., 1990. С. 103.

[23] Сорокин Ю.А., Тарасов Е.Ф., Уфимцева Н.В. „Культурный знак" Л.С.Выготского и гипотеза Сепира-Уорфа // Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. М., 1982. С. 8.

* Гаворка пра гэта йдзе ў наступным разьдзеле гэтага выданьня.

З увагі на гэта, парамэтрамі тыпалягізаваньня не павінны быць паасобныя таксоны або таксанамічныя шэрагі, дзеля таго што яны вельмі лёгка праектуюцца на плашчыні ўнівэрсаліяў, якія, паводле самой сваёй прыроды, робяць любую тыпалёгію, прынамсі, праблематычнай. Тым больш, што падобная традыцыйная таксаномія прынцыпова грунтуецца на статычных структурных мадэлях вывучаных аб'ектаў [24]. Цікавасьць для тыпалёгіі хутчэй павінны ўяўляць канкрэтныя сыстэмныя ўваходжаньні тых або іншых таксонаў у пэўныя дынамічныя (для дадзенага тыпу культураў, моваў і г. д. — адмысловыя) таксанамічныя канфігурацыі, структура якіх індуцыруецца структурай фрэймаў і іх мадэльных сэміятычных рэпрэзэнтацыяў.

Сымптаматычна, што ў культуралёгіі ўсё большае значэньне пачынае набываць тэма Мовы. У прыватнасьці, гэта адбіваецца ў канстатацыях „лінгвістычнага павароту" ў гуманітарных навуках XX стагодзьзя. Справа тут, безумоўна, у вадмысловых уласьцівасьцях самой адпрыроднай мовы, у яе яўна дынамічнай сыстэмнасьці (якая, між іншым, дазваляе, як той казаў, in vivo спраўджваць багата якія сыстэмалягічныя канцэпцыі) і ў нетрывіяльных ўзаемадачыненьнях, у якіх знаходзяцца спаміжсобку культура ды мова. Больш за тае, зараз можна ўжо сьцвярджаць, што і ў самой лінгвістыцы адбываецца своеасаблівы „паварот": на зьмену „клясычнай" або, іначай, „картэзыянскай" парадыгме (калі пад апошняй разумець той больш глябальны фэномэн культуры, палеміка й нават барацьба зь якім спарадзілі шматлікія „павароты" і „рэвалюцыі" ў навуцы й культуры XX стагодзьдзя) прыходзіць новая парадыгма, што паўстае ў выніку вывучэньня шырокай клясы складаных сыстэмаў сынэргетычнага тыпу. Цяпер усё больш выразна праглядае тэндэнцыя разглядаць мову як складаную дынамічную сыстэму з самаарганізацыяй [25] і „ўключаным"

---

[24] Кибрик А.Е. Типология: таксономическая или обьяснительная, статическая или динамическая // Вопросы языкознания. 1989. N 1. С. 7, 9-10.

[25] Kohler R. System theoretical linguistics // Theoretical linguistics. 1987. Vol. 14. No. 2/3. P. 241-257; Маковский М.М. Лингвистическая комбинаторика: Опыт топологической стратификации языковых структур. М., 1988.

суб'ектам [26]. Менавіта ў тэрмінах новай парадыгмы аказваецца магчымым яўна сфармуляваць шэраг тэзысаў, што былі абсалютна нерэлевантнымі „картэзыянскай лінгвістыцы”, як, напрыклад, тэзыс пра спэцыфічную матываванасьць і неадвольнасьць моўнага (сэміятычнага) знака.

Што да нашае тэмы, то менавіта дынамічныя канцэпцыі мовы дазваляюць апісваць тыя працэсы і мэханізмы, якія забясьпечваюць мадэлюючыя ўласьцівасьці мовы і яе здольнасьці быць аховішчам ды трансьлятарам зьместу культуры. Перадусім — гэта разнастайныя стахастычныя працэсы, галоўным вынікам якіх аказваецца наяўнасьць на ўсіх узроўнях лінгвістычнай прасторы своеасаблівых і характэрных адно для дадзенай мовы камбінаторных схемаў, якія, уласна, і рэгулююць, што і як можа быць выражана ў гэтай мове [27].

Досьледы апошніх гадоў (напрыклад, аналіз Ул.М.Тапарова гэткіх высокакананатаўных паняцьцяў, як вэдыйскае *ṛta-* [28], славянскае **svęt-* [29] ды іншых) дазваляюць зрабіць (пакуль гіпатэтычную) выснову, што слова служыць ня гэтулькі дзеля намінацыі паасобных прадметаў, зьяваў, станаў або дзеяньняў, колькі дзеля азначэньня цэльнасных сымбалічных рэпрэзэнтацыяў пэўных стандартных становішчаў — фрэймаў. У першую чаргу гэта, відаць, справядліва для так званай „т в о р ч а й аноматэтычнай эпохі, калі сэмантычныя матывіроўкі сьвядома высоўваліся і сьвядома рэалізоўваліся” [30]. Раскрыць падобныя матывіроўкі, выявіць унутрысыстэмныя сувязі канкрэтнага слова і, гэтым самым, рэканструяваць фрагмэнт фрэймавага тэзаўрусу дадзенай культуры адно фармальнымі сродкамі без адначаснай рэканструкцыі суб'екта-анаматэта і фрагмэнту лінгвістычнай мадэлі сьвету, гамэа-

---

[26] Топоров В.Н. Язык и культура: об одном слове-символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве) // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. С.17.

[27] Маковский М.М. Лингвистическая комбинаторика... С. 29-30.

[28] Топоров В.Н. Ведийское *ṛta-*: к соотношению смысловой структуры и этимологии // Этимология. 1979. М., 1981. С. 139-156.

[29] Топоров В.Н. Язык и культура...

[30] Тамсама. С. 18.

морфнай карціне сьвету дадзенай культуры, практычна немагчыма. Гэта хутчэй задача філязофскай (анталягічнай) этымалёгіі, спроба тэарытычнага абгрунтаваньня якой была зроблена Ул.М. Тапаровым [31].

Свае довады на карысьць апошняй, а таксама больш разгорнутае абмеркаваньне закранутых у гэтым артыкуле пытаньняў аўтар плянуе падаць у іншых публікацыях.

---

[31] Топоров В.Н. О некоторых теоретических аспектах этимологии // Этимология. 1984. М., 1986. С. 205-211.

КАНЦЭПТЫ „КАРЦІНА СЬВЕТУ" І „МАДЭЛЬ СЬВЕТУ" ЯК ГРАНІЧНЫЯ КАТЭГОРЫІ СУЧАСНАГА КУЛЬТУРАЛЯГІЧНАГА ДЫСКУРСУ

У XX стагодзьдзі, асабліва з другой яго паловы, назіраецца яўнае ўзбуйненьне падставовых адзінак аналізу ў шэрагу гуманітарных дысцыплінаў: лінгвістыцы, сэміётыцы, культуралёгіі, кагніталёгіі, мэтадалёгіі навуковага спазнаньня і інш. Прычыны гэтай зьявы палягаюць на тых агульных зьменах спазнавальніцкіх і дасьледніцкіх установак, што вельмі яскрава праявіліся ў згаданых дысцыплінах. Зрэшты, тэндэнцыя была запачаткаваная яшчэ ў першай палове XX ст. імклівым разьвіцьцём неклясычнай фізыкі, якая заклала тэарэтычны падмурак для вывучэньня гэткага глябальнага аб'екту, як Сусьвет у цэлым. У фізыцы вяршыня адзначанай тэндэнцыі — сфармуляваны ўжо ў нашым часе ў васадах тэорыяў квантавай гравітацыі тэзыс пра тое, што глябальная структура Сусьвету вызначае характар працяканьня лякальных фізычных працэсаў.

Гэты прыклад з сучаснай фізыкі (яшчэ нядаўна прызнанага лідэра ў сфэры спазнаньня) стаўся вартым да перайманьня і ў сучаснай гуманітарыстыцы. Тым больш, што сам тэзыс, што структура цэлага можа прадвызначаць характар паводзінаў яго частак, зьяўляецца нарматыўным і для багата якіх філязофскіх школ і накірункаў.

Апошнім часам падобныя тэндэнцыі ўсё часьцей адзначаюцца дасьледнікамі ў дачыненьні, напрыклад, да лінгвістыкі або кагніталёгіі. У прыватнасьці, у кагнітыўных на-

вуках, на думку М. дэ Мэя, складваньню новай парадыгмы спадарожнічае відочны перанос фокусу дасьледніцкіх зацікаўленьняў з аб'екта спазнаньня на яго суб'екта з аднačасным пераключэньнем увагі на адзінкі аналізу, што значна перавышаюць мікраадзінкі клясычнай парадыгмы [1].

Адпаведнае „ўзбуйненьне граматыкі" і „ўзбуйненьне лексыкі" адзначыў яшчэ ў 1975 г. Ю.С.Сьцяпанаў [2]. У лінгвістыцы і сумежных зь ёю сфэрах усё часьцей за падстаговыя макраадзінкі вылучаюцца дыскурсы, як „формы ўжываньня мовы, што роўныя або перавышаюць па вымярэньні фразу" [3], і нават тэксты. З другога боку, зьмена падставовай парадыгматыкі ў лінгвістыцы выяўляецца ў перасоўваньні дасьледніцкіх зацікаўленьняў са сфэры гэтак званай „іманэнтнай лінгвістыкі", якая разглядала мову як цалкам аўтаномнае ўтварэньне, так бы мовіць, „у сабе й для сябе", на сфэру лінгвістыкі антрапалягічнай, дзе мова мае разумецца ў відалі самога чалавека і яго падставовых вызначальнікаў: сьвядомасьці, мысьленьня, усяе духоўна-практычнай дзейнасьці [4].

З увагі на адзначаныя зрухі падаецца зусім невыпадковым і ўзрастаньне цікавасьці да гэткіх складаных макраадзінак, як „карціны сьвету" (КС) і „мадэлі сьвету" (МС). Першая, і ці не найбольш відавочная, выгода падобнага звароту да аналізу КС і МС зьвязана з выключнымі інтэгратыўнымі патэнцыямі гэтых канцэптаў. Зразумела, што зьместоўныя КС- і МС-дыскурсы магчымыя адно на груньце цэлага комплексу дысцыплінаў: гнасэалёгіі, кагнітaлёгіі, лёгікі, псыхалёгіі, нэйрафізыялёгіі, лінгвістыкі, сэміётыкі, культуралёгіі, філязофіі ды інш. У сваю чаргу, на гэтым шляху можна спадзявацца на вырашэньне ці, пры-

[1] Mey M. de. The cognitive paradigm: cognitive science, a newly explored approach to the study of cognition. Dordrecht, 1982. P. 16–17.

[2] Степанов Ю.С. Методы и принципы современной лингвистики. М., 1975.

[3] Рикёр П. Что меня занимает последние 30 лет // Историко-философский ежегодник. 1990. М., 1991. С. 303, 313.

[4] Постовалова В.И. Картина мира в жизнедеятельности человека // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М., 1988. С. 8-9.

намсі, на пераасэнсаваньне шэрагу клясычных праблемаў, што былі „непаддатнымі" пры традыцыйных падыходах. Цэнтральная сярод іх — праблема ўзаемастасункаў культуры, мовы і мысьленьня, а таксама тая яе адмена, якая склалася ў васадах гіпотэзы „лінгвістычнай адноснасьці". На нашу думку, менавіта пры абмеркаваньні дадзенага праблемнага кола канцэпты КС і МС могуць стацца ці не найбольш прадуктыўнымі і эўрыстычнымі.

Аднак у існуючай літаратуры назіраецца значны разнабой і непасьлядоўнасьць ва ўжываньні гэтых паняцьцяў. Выяўляецца тая крыху нечаканая акалічнасьць, што паняцьці „карціна сьвету" і „мадэль сьвету", якія літаральна на вачох набываюць статус гранічных катэгорыяў культуралягічнага, кагніталягічнага, лінгвістычнага і некаторых іншых формаў сучаснага гуманітарнага дыскурсу, самі застаюцца ў ладнай меры не адрэфлектаванымі, а характар іх узаемных стасункаў — да рэшты не прасьветлены. Справа выглядае так, што ўжываць ці не ўжываць адно з гэтых паняцьцяў ці абодва папераменна залежыць амаль выключна ад дасьледніцкай сваволі і часта ня мае пад сабою колькі-колечы паважных матываў.

Можна вылучыць тры найбольш характэрныя прыклады тэрміналягічнай непасьлядоўнасьці, а часам і блытаніны. У вадным выпадку мы знаходзім поўную перавагу, якая аддаецца канцэпту карціны сьветы пры блізка поўным ігнараваньні ўсёй МС-праблематыкі. Як яскравы прыклад гэткага падыходу можна прывесьці працу Г.Ул.Калшанскага [5]. Натуральны вынік пазыцыі згаданага аўтара — поўная нячуйнасьць яго канцэпцыі да ўсяго багацьця сэміятычнай праблематыкі. Элімінаваньне праблемы моўнай мадэлі сьвету (у тэрміналёгіі Г.Ул.Калшанскага — „моўнай карціны сьвету") у гэтай канцэпцыі дасягаецца на грунце разьвіванай аўтарам „камунікатыўнай лінгвістыкі" і разуменьня „карціны сьвету" адно ў тэрмінах „адлюстравальнай" гнасэалёгіі. Ні магчымым „неадлюстравальным" гнасэалёгіям, ні іншым — ня менш істотным за камунікатыўную — функцыям мовы ў гэтай парадыгме мейсца, натуральна,

[5] Колшанский Г.В. Объективная картина мира в познании и языке. М., 1990.

няма. Таму і крытыка Г.Ул.Калшанскім апанэнтаў, чые канцэпцыі ўгрунтаваныя проста ў іншых парадыгмах, стаецца ірэлевантнай яго ж уласнай канцэпцыі. Для яе гэта — безумоўна, іншародная праблематыка, якая прынцыпова ня можа быць ёй асыміляваная.

У іншым выпадку, наадварот, пераважная ўвага надаецца паняцьцю „мадэль сьвету", а апошняя інтэрпрэтуецца выключна ў сэміятычных тэрмінах. Пры гэтым уласна КС-праблематыка па сутнасьці не тэматызуецца, а кагнітыўныя праблемы нібы „расчыняюцца" ў праблемах структуральна-сэміятычных.

Але найбольш характэрная непасьлядоўнасьць выказваецца блізка ў сынанімічным ужываньні тэрмінаў „карціна сьвету" і „мадэль сьвету". Гэткую сынанімію мы знаходзім, напрыклад, у калектыўнай манаграфіі «Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира» (М., 1988). У прыватнасьці, ня схільная адрозьніваць гэтыя паняцьці В.І.Паставалава [6], хаця — прыкметная акалічнасьць! — да паняцьця мадэлі сьвету яна зьвяртаецца акурат у тых частках сваёй працы, у якіх гаворка заходзіць аб сэміятычных аспэктах заяўленай тэмы, але карыстаецца паняцьцем карціны сьвету там, дзе разгляду падлягае іншы яе аспэкт — кагнітыўны [7]. У А.Я.Гурэвіча таксама цалкам аказваюцца сынанімічнымі гэткія выразы, як „мадэль сьвету", „карціна сьвету" і „бачаньне сьвету" [8]. Спробу неяк адрозьніць паняцьці КС і МС зрабіў у вадной з сваіх працаў Г.А.Бруцян [9]. У прыватнасьці, гэта выказалася ў памкненьнях аўтара разумець мадэлі сьвету як рэпрэзэнтацыі карціны сьвету. Аднак заўважнага мэтадалягічнага плёну гэта, на нашу думку, яго канцэпцыі не прынесла.

---

[6] Постовалова В.И. С. 44, 60 ды інш.

[7] Мы палічылі за вартае зважыць на гэтую акалічнасьць, паколькі ў нашым падыходзе адрозьненьне фэномэнаў КС і МС істотна залежыць ад прыманых апрычоных і ўзаемадапаўняльных ракурсаў апісаньня, у дадзеным выпадку — кагнітыўнага і сэміятычнага, адпаведна, але ў згаданага аўтара гэтае адрозьненьне засталося зусім непрасьветленым.

[8] Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 16-25.

[9] Брутян Г.А. Язык и картина мира // Философские науки. 1973. № 1. С. 108-111.

Прыклады падобнага роду ў існуючай літаратуры — хутчэй правіла, чым выключэньне. І гэта заканамерна для сёньняшняга стану мэтатэарэтычнай рэфлексіі. Таму ў дадзенай працы робіцца спроба ўдакладненьня зьместу гэтых паняцьцяў, іх адрозьненьняў і іх суадносінаў адно з адным.

Паняцьце „карціна сьвету" пачало фармавацца ў васадах фізыкі XIX–XX стст. Адныміі зь першых пачалі карыстацца ім творцы „неклясычнай фізыкі" Ґ.Герц [10], М.Плянк [11], А.Эйнштэйн [12] ды іншыя. Пад „карцінай сьвету" яны разумелі навуковы „вобраз сьвету", які фармаваўся навукай (перадусім фізычнай) і адлюстроўваў адкрываныя ёю заканамернасьці прыроды.

Далейшая распрацоўка канцэпту КС была зьвязана з паглыбленьнем мэтадалягічнай рэфлексіі над навукай і ўнутрынавуковай рэфлексіяй саміх творцаў новай фізыкі. У выніку паняцьце КС стала адным з найпапулярных і падставовых элемэнтаў мэтадалягічнага дыскурсу. Стала магчыма казаць ня толькі пра фізычную карціну сьвету, але й пра хімічную, біялягічную і г.д. (практычна, кажная з дысцыплінаў пачала прэтэндаваць на сваю КС). Усе гэтыя прыватныя карціны сьвету ў той ці іншай ступені ўваходзяць як складнікі ў новую навуковую карціну сьвету, якая зьяўляецца іх сваеасаблівым сынтэзам.

У наш час пад навуковай КС разумеюць гіерархічную сыстэму найбольш агульных уяўленьняў пра сьвет, яго паходжаньне і разьвіцьцё, якія выяўляюцца ў навуцы з дапамогай падставовых паняцьцяў і прынцыпаў і зьяўляюцца падмуркам дэдуктыўнага вывядзеньня элемэнтаў зьместу той або іншай тэарэтыка-спазнавальнай парадыгмы. Відавочна, што навуковая КС уяўляе эксплііцытны вобраз сьвету, які, у прынцыпе, можа цалкам кантраляваціца тэарэтычнымі сродкамі і, як гэткі, не патрабуе дадатковай спэцыяльнай рэканструкцыі і экспліікацыі.

---

[10] Герц Г. Три картины мира // Новые вехи в философии. 1914. № 11.
[11] Планк М. Единство физической картины мира. М., 1966. С. 48, 50.
[12] Эйнштейн А. Влияние Максвелла на развитие представлений о физической реальности // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 4.

Але па меры таго, як дасьледнікі пераконваліся ў рэальным існаваньні гэткага феномену, як „карціна сьвету", пашыралася кола тэарэтычных дастасаваньняў канцэпту КС якраз у тых дысцыплінах, што нацэленыя на вывучэньне спэцыфічных вымярэньняў існаваньня чалавека і грамадзтва, у якіх найбольш цэльнасна выяўляюцца ўзаемаадносіны чалавека са сьветам і найважнейшыя ўмовы яго існаваньня ў сьвеце. Таму не выпадкова, што паняцьце КС ўзялі на ўзбраеньне філязофія, культуралёгія, кагніталёгія, лінгвасэміётыка і, да пэўнай ступені, псыхалёгія.

У цэлым зварот да канцэпту КС у ХХ ст. быў матываваны: 1) у культуралёгіі — насьпелай патрэбай асэнсаваньня наяўнага культурнага плюралізму чалавецтва і самога фэномэну „культура"; 2) у лінгвістыцы — „антрапалягічным паваротам" лінгвістыкі і ўзьнікненьнем гнасэалінгвістыкі і кагнітыўнай лінгвістыкі, якія накіраваныя на высьвятленьне спэцыфікі моўнага „адлюстраваньня" рэчаіснасьці як інтэрпрэтацыі чалавекам сьвету; 3) у мэтадалёгіі — адмовай ад чыста спазоравай гнасэалёгіі, зваротам да дзейнаснага разуменьня спазнаньня і яго зьместоўна-анталягічных аспэктаў [13].

Значны поступ быў зьвязаны тут з выкарыстаньнем структуральных мэтадаў дасьледаваньня канкрэтных „карцін сьвету", разьвіцьцём сыстэмалягічных накірункаў („карціна сьвету" — складаны сыстэмны аб'ект, паводле вызначэньня) і канчатковым фармаваньнем, як самастойнага накірунку дасьледаваньняў, сэміётыкі — агульнай тэорыі знакавых сыстэмаў.

Безумоўна, узрослая цікавасьць у шэрагу гуманітарных дысцыплінаў да гэткага глябальнага аб'екта, як „карціна сьвету", тлумачыцца ня простым перайманьнем некаторых, сталых папулярнымі ў больш мэтадалягічна забясьпечаных навуках (як фізыка і, адпаведна, філязофія фізыкі), ідэяў, але і ўнутранымі патрэбамі саміх гэтых навук.

У прыватнасьці, адкрыцьцё этнографамі і культуролягамі мноства культураў, што функцыянуюць на зусім іншых прынцыпах, чым культура эўрапейская, якая доўгі час

[13] Постовалова В.И. С. 18.

лічылася за культуру эталённа агульначалавечую, а то й проста за культуру *par excellence*, паглыбленьне ведаў пра культуры даўно зьніклых цывілізацыяў, усьведамленьне самастойнай каштоўнасьці ўсіх гэтых культураў, прывялі да прызнаньня прынцыповага плюралізму культураў чалавецтва. У сваю чаргу, тэарэтычная рэфлексія гэтага культурнага плюралізму ў васадах культуралягічнай кампаратывістыкі ды тыпалёгіі культураў запатрабавала пошукаў падставаў параўнаньня культураў, большых за стандартныя таксанамічныя сэрыі, пошукаў таго, у чым рэальная адрознасьць культураў выяўлялася б найбольш яскрава і выразна. Натуральна, што на ролю гэткай падставы параўнаньня стала прэтэндаваць КС культуры, як яе найбольш канцэнтраванае, інтэгральнае ўвасабленьне.

Разам з тым асэнсаваньне плюралізму шматлікіх культураў мінулага і цяперачыні максымальна абвастрыла праблему разуменьня фэномэнаў чужой культуры. Стала відавочна, што падобнае разуменьне дасягальнае адно на шляху рэканструкцыі гэткай рэпрэзэнтацыі чужой культуры, якая б дапускала дастаткова адэкватную інтэрпрэтацыю любых яе элемэнтаў. Зноў жа ролю гэткай рэпрэзэнтацыі найлепшым чынам выконвае карціна сьвету культуры. Паколькі такой інтэрпрэтацыі патрабавалі самыя розныя элемэнты культуры (фрагмэнты тэкстаў, рэшткі матар'яльнага і духоўнага жыцьця чалавечых грамадзтваў і да г.п.), то „падключэньне" канцэпту КС аказалася эўрыстычным і ў гэткіх навуках, як лінгвістыка, гісторыя, археалёгія.

Можна вылучыць некаторыя характарыстычныя асаблівасьці „карціны сьвету". Перадусім, КС — глябальны вобраз сьвету — гэта найскладаны псыхічны фэномэн, які заўсёды зьяўляецца вынікам усёй духоўнай дзейнасьці чалавека. У яго фармаваньні бяруць удзел усе яго псыхічныя здольнасьці: пачуцьці, эмоцыі, перажываньні, успрыняцьці, уяўленьні, мысьленьне, самаўсьведамленьне. Аднак, будучы ўгрунтаваная ў чалавечым досьведзе сьвету, КС, тым ня менш, сама ляжыць у падмурку чалавечага сьветабачаньня і сьветаўспрыманьня ў кажным чыне стасункаў чалавека са сьветам. У гэтым праяўляецца аблігаторны характар КС у дачыненьні да яе носьбітаў.

Вылучаюцца тры падстававыя функцыі КС: 1) інтэрпрэтатыўная; 2) камунікатыўная; 3) рэгулятыўная (арыентатыўная, нарматыўная).

Першая функцыя КС вынікае з таго, што любая КС ёсьць вынік інтэрпрэтацыі сьвету, але, адначасна, і ўмова магчымасьці гэткай інтэрпрэтацыі. У гэтым сэньсе любыя асэнсаваныя выказваньні пра сьвет аказваюцца эксплікацыямі фрагмэнтаў базыснай для дадзенай культуры карціны сьвету. Як інтэрпрэтацыя сьвету, КС уяўляе сэнсавы займеньнік сьвету, яго ідэальны „двайнік", найважнейшай асаблівасьцю якога зьяўляецца безумоўная сапраўднасьць КС для яе носьбітаў. Унутраная ўпэўненасьць чалавека ў тым, што сьвет менавіта гэткі, як ён пададзены яму праз „прызму" яго ўласнай карціны сьвету, зьяўляецца адной з найгалоўных умоваў самадзейнасьці чалавека.

Не выклікае сумневу, што КС зьяўляецца і найгалоўнай умовай магчымасьці камунікацыі паміж людзьмі. Як слушна заўважае В.Ул.Мартынаў, „ва ўмовах звычайнай гутарковай камунікацыі мы разумеем адзін аднаго толькі дзякуючы наяўнасьці супольнай мадэлі сьвету, што складваецца з калектыўнага і індывідуальнага досьведу" [14]. Менавіта КС аказваецца той сфэрай, у суаднесенасьці з элемэнтамі якой устанаўліваюцца карэляцыі паміж сыстэмамі ўнутраных асабовых жыцьцёвых сэнсаў камунікантаў, што зьяўляецца галоўнай умовай узаемнага разуменьня. Чым вышэй ступень аднароднасьці карцін сьвету, што ляжаць у падмурку камунікацыйных актаў, тым больш поўнае разуменьне, а значыць, і большая эфэктыўнасьць самой камунікацыі.

У сваёй рэгулятыўнай функцыі КС культуры задае максымальную імпліцытную меру свабоды чалавечай дзейнасьці ў сьвеце. Разам з тым, будучы канцэнтраваным увасабленьнем усяго папярэдняга досьведу сьвету, КС задае сэнсавую прастору функцыянаваньня разнастайных схемаў дзейнасьці і нормаў паводзінаў. Апошнія могуць праяўляцца ў розных аўтаматызмах дзеяньня, стэрэатыпах паводзінаў, у нормах рэакцыі на тыя ці іншыя знадворкавыя ўзьдзеяньні, а могуць і сьвядома класьціся ў падмурак дзейнасьці

[14] Мартынов В.В. Универсальный семантический код: УСК-4. Препринт № 2. Мн., 1988. С. 3.

ў выглядзе сыстэмы правілаў, прынцыпаў і каштоўнасьцяў (параўн. сыстэмы аксыёмаў у аксыяматычных тэорыях як агульныя, далей нерэфлектаваныя пастановы тэорыі, якія абапіраюцца выключна на так званыя „мэтафізычныя прэсупазыцыі", г.зн. на найбольш агульныя дапушчэньні адносна структуры (магчымага) сьвету ў цэлым). Відавочна, што, чым багацейшая сама КС, тым у больш разнастайным спэктры дзеяньняў яна будзе выяўляць сваю рэгулятыўнасьць.

Адна з асаблівасцяў КС — яе напаўусьведамляны носьбітамі КС характар. КС ніколі (у нармальных умовах) не бывае дадзеная сьвядомасьці ўва ўсёй сваёй поўні, звычайна яна існуе ў досыць цьмяным, аморфным, неадрэфлектаваным выглядзе. Выяўленьне бальшыні складнікаў КС патрабуе выкарыстаньня спэцыяльных аналітычных працэдураў. Аднак апошнія, як апрычоныя формы дзейнасьці, самі ўгрунтаваныя ў пэўнай КС, адкуль вынікае, што КС можа быць паддатная рэфлексіі не ўва ўсім сваім аб'ёме. В.І.Паставалава параўноўвае КС з айзбэргам: „адна частка яе хаваецца ў глыбінях падсьвядомасьці, пранізваючы сабой ўсе чыны чалавечай жыцьцядзейнасьці, а другая карэніцца ў сьвядомасьці" [15].

Можна вылучыць дзьве істотныя асаблівасьці КС: яе гранічную касмалягічнасьць (з'арыентаванасьць на Сусьвет як цэлае) і неўніковую антрапамарфічнасьць і антрапацэнтрычнасьць, якія выяўляюцца ў суаднесенасьці ўсяго існага з чалавекам і яго ўласьцівасьцямі [16] (параўнайма, напрыклад, гэткія паняцьці фізыкі, як „цела", „работа", „сіла" і да г.п.). Найбольш цэльна і выразна гэтыя асаблівасьці КС выяўляюцца ў так званай мітапаэтычнай карціне сьвету. Аднак ёсьць падставы лічыць, што мітапаэтычная КС утварае найбольш глыбінны (так бы мовіць, архетыпічны) ўзровень любой КС, які часьцяком мае неаб'ектываваны статус, рэпрэсуецца сучаснымі культурнымі формамі або наадварот імі эксплюатуецца, але, тым ня менш, аказвае сваё ўзьдзеяньне на іншыя ўзроўні КС. Гэткае ўзаемадзеяньне можа працякаць досыць драматычна для носьбітаў

---

[15] Постовалова В.И. Цыт. пр.

[16] Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 162.

КС: інтэрфэрэнцыя розных КС і розных узроўняў КС можа весьці да ўтварэньня КС-хімэраў.

Як спэцыфічна чалавечая зьява, КС, натуральна, нясе на сабе й адбітак адмысловай сацыяльнасьці чалавека. Згодна з гэтым адрозьніваюць агульную (калектыўную) і індывідуальную карціны сьвету. Творцам і носьбітам першай выступае калектыўны (асацыяваны) суб'ект — разнастайныя чалавечыя калектывы (групы, этнасы, нацыі, з пэўнымі агаворкамі, чалавецтва ў цэлым). Падвалінай калектыўнай КС зьяўляецца засяроджаны досьвед сьвету як вынік разнастайных кантактаў са сьветам у прадметна-практычнай дзейнасьці шэрагаў пакаленьняў людзей.

Індывідуальная КС сынтэзуецца чалавекам на грунце адпаведнай калектыўнай КС з элемэнтаў апошняй і ўласнага досьведу сьвету. Па сутнасьці яна ёсьць адмена калектыўнай КС, якая, такім чынам, выступае як свайго роду мера варыятыўнасьці шматлікіх індывідуальных КС дадзенага калектыву. У дачыненьні да індывідуальных КС калектыўная КС заўсёды мае нарматыўны характар.

Дзякуючы сваім глябальным характарыстыкам КС беспасярэдна суадносіцца з такім глябальным „аб'ектам", як культура. Прычым культура тут разумеецца як увесь рэчаісны сьвет, наколькі ён аказваецца ўцягнутым ў сфэру дзейнасьцяў чалавечых калектываў, г.зн. сьвет, пэўным чынам сэнсава арганізаваны. Не выклікае сумневу спамернасьць КС і культуры, што можа быць выражана і апісана ў розных тэрмінах.

Калі выкарыстаць тут тэарэтыка-мноствавую мэтафорыку, то культуру можна разумець як вынік „мноствавага памнажэньня" КС і рэчаіснага сьвету: „культура" = „рэчаісны сьвет" × „карціна сьвету". Гэта формула азначае, што любому элемэнту культуры можа быць пастаўлены ў вадпаведнасьць нейкі элемэнт (элемэнты) рэальнасьці і нейкі элемэнт (элемэнты) КС (у прыватнасьці, нейкія канстэляцыі сэнсаў). Відавочна, сюды ўключаюцца сытуацыі, калі, напрыклад, элемэнту КС няма адпаведнікаў у рэчаіснасьці ці наадварот. Тым ня менш, у культуры ім могуць адпавядаць „ненулявыя" элемэнты.

З анталягічнага гледзішча культуру можна разумець як аб'ектывацыю КС, як яе ўвасобленасьць у тых або іншых

структурах рэчаіснасьці (прадметах, паводзінах, учынках, у адмысловых прадметных структурах — знакавых сыстэмах).

У сваім часе менавіта выяўленьне адмысловай сувязі КС з культурай дало моцны штуршок да выкарыстаньня структуральных і сэміятычных мэтадаў (апрабаваных у культуралёгіі і лінгвістыцы) пры аналізе КС-праблематыкі. Першыя несумненныя посьпехі на гэтым шляху былі дасягнутыя пры спробах рэканструкцыі архаічнай / традыцыйнай калектыўнай сьвядомасьці на матар'ялах міту і фальклёру. Пры гэтым вельмі прадуктыўным сталася выкарыстаньне пэўных уяўленьняў і ідэяў, што былі „запазычаныя" з тэорыі сыстэмаў, тэорыі мадэляў і кібэрнэтыкі. Асаблівага размаху такія дасьледаваньні сталі набываць пачынаючы з 60-х гадоў, ва Ўсходняй Эўропе — пераважна ў сувязі зь дзейнасьцю Летніх школаў Тартускага ўнівэрсытэта па сэміятычнаму вывучэньню другасных мадэлюючых знакавых сыстэмаў (Ю.М.Лотман, Б.А.Усьпенскі, Вяч.Ус.Іванаў, Ул. М.Тапароў, Т.Ул.Цыўян ды інш.).

Цэнтральным паняцьцем у новым падыходзе стала паняцьце мадэлі, разуметай у кібэрнэтычным сэньсе, і, у прыватнасьці, паняцьце мадэлі сьвету (МС).

Другая палова XX ст. навогул адзначылася шырокім выкарыстаньнем сэміятычных і кібэрнэтычных мэтадаў у розных аддзелах сучаснай гуманітарыстыкі. Асаблівае значэньне новыя мэтады набылі ў лінгвістыцы, кагніталёгіі, культуралёгіі. Натуральным вынікам гэтага сталася далейшае паглыбленьне і распрацоўка паняцьця карціны сьвету. Адначасна выявілася, што ў васадах сэміётыкі культуры ўся КС-праблематыка набывае новыя вымярэньні і асаблівасьці, што не маглі ў поўнай меры стаць спакмянём стандартнай мэтатэарэтычнай рэфлексіі.

Па сутнасьці ў гэтым часе канчаткова складваецца адмысловая навуковая парадыгма, у тэарэтычны падмурак якой была пакладзена агульная тэорыя знакавых сыстэмаў у той або іншай яе адмене. На відавочны рост папулярнасьці новай парадыгмы істотна паўплывала, па-першае, тое, што на гэтым шляху адтулялася спакусьлівая пэрспэктыва апісаньня ў вадносна аднародных тэрмінах фэномэнаў, што пры „стандартных" падыходах апісваліся збыт незалежна

адзін ад аднаго, як, у прыватнасьці, працэсы спазнаньня і культура, а, па-другое, яўныя посьпехі новых падыходаў пры спробах рэканструкцыі архаічнай калектыўнай сьвядомасьці на матар'ялах міту і фальклору [17] . Посьпехі рэканструктыўных сэміятычных мэтадаў, безумоўна, не павінны пераацэньвацца, але багата ў якіх стасунках ім і сёньня няма колькі-колечы паважнай альтэрнатывы.

У кагнітыўных навуках уплыў новай парадыгмы праявіўся ў тым, што, з аднаго боку, стала магчыма апісваць багата якія кагнітыўныя структуры ў сэміятычных тэрмінах, напрыклад, разумець мысьленьне як адмысловую здольнасьць да апэраваньня з разнастайнымі знакавымі комплексамі, а, з другога боку, эўрыстычным аказалася разуменьне саміх знакавых сыстэмаў як спэцыфічных кагнітыўных структураў. У сваю чаргу, гэта дало магчымасьць перавесьці дыскусіі па такіх клясычных праблемах, як „мова і мысьленьне" і „мысьленьне і культура", у больш канструктыўнае рэчышча, паколькі вынікі розных падыходаў да гэтых праблемаў можна было зрабіць, прынамсі, супастаўляльнымі на грунце адносна аднароднага канцэптуальнага базысу.

Але ці не найбольшае значэньне мела фармаваньне ў васадах сэміятычнай парадыгмы адмысловага накірунку дасьледаваньняў, які атрымаў назву „сэміётыка культуры". У гэтым падыходзе культура стала разглядацца як складаная дынамічная сыстэма сэміятычнага тыпу. Пры гэтым пастулявалася абавязковая ўнутраная неаднароднасьць культуры, якая зьяўляецца вынікам таго, што рэальна культура існуе як складаная „супэрсыстэма" розных знакавых сыстэмаў больш „нізкага" ўзроўню — першасных (такіх, як, напрыклад, натуральная чалавечая мова) і другасных (такіх, як міт, рэлігія, фальклёр, літаратура, жывапіс, навука і г.д.). Гэтая ўнутраная неаднароднасьць культуры і гетэрастадыяльнасьць яе складовых частак разглядаюцца як галоўны гарант яе ўстойлівасьці і дынамізму (разьвіцьця).

---

[17] Постовалова В.И. С. 14, 15.

Найбольш пасьлядоўна такі падыход да культуры быў разьвіты ў шматлікіх працах Ю.М.Лотмана [18] і ў цэлай сэрыі публікацыяў матар'ялаў летніх школаў па сэміётыцы культуры, што рэгулярна праводзіліся ў Тартускім унівэрсытэце [19]. Сэміятычны падыход да фэномэнаў культуры даў магчымасьць разумець яе як адмысловую няспадчынную (негенэтычную) памяць чалавечых калектываў, своеасабліва сховішча сацыялізаванага досьведу ўсіх папярэдніх пакаленьняў, што на свой лад удзельнічае ў структурным афармленьні навакольнага сьвету. Гэта значыць, што, прынамсі, у гэтым стасунку культура можа разглядацца як своеасаблівая надіндывідуальная кагнітыўная структура, якая можа апісвацца ў тэрмінах структураў і мэханізмаў захоўваньня, трансьляцыі і „вытворчасьці" ведаў. За прыклад рэалізацыі падобнага падыходу можна прывесьці канцэпцыю М.К.Пятрова [20].

У сваю чаргу, асэнсаваныя ў межах сэміётыкі культуры кагнітыўныя аспэкты культуры становяцца натуральным падмуркам для зьмястоўнай інтэрпрэтацыі праблемы „культура і мысьленьне" ў тэрмінах узаемадзеяньня рознапарадковых кагнітыўных структураў. Адпаведна актуалізуецца і тое праблемнае кола, якое можа быць абазначана як „культуралёгія спазнаньня" або, у крыху больш спэцыяльным сэньсе, як „кагнітыўная культуралёгія".

Выключнай важнасьці высноваў, зробленай у васадах сэміятычнай парадыгмы, зьявілася разуменьне таго, *што розныя сэміятычныя сыстэмы па рознаму мадэлююць знадворкавы сьвет* [21]. Не адлюстроўваюць, як сьцьвярджалася крытыкамі канцэпцый „лінгвістычнай карціны (мадэлі) сьве-

---

[18] Лотман Ю.М. Динамические механизмы семиотических систем // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1(5). Тарту, 1974. С. 76-81; Лотман Ю.М. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума (предварительная публикация). М., 1977.

[19] Из работ московского семиотического круга. М., 1997.

[20] Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.

[21] Постовалова В.И. С. 15; Зализняк А.А., Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем // Структурно-типологические исследования. М., 1962. С. 134.

ту"[22], а менавіта *мадэлююць* у тым сэньсе, як гэтае паняцьце выкарыстоўваецца ў гнасэалёгіі, лёгіцы, кібэрнэтыцы, сэміётыцы, матэматыцы, тэорыі інфармацыі і г.д.

Пры гэтым розныя знакавыя сыстэмы валодаюць рознымі мадэлюючымі магчымасьцямі. Вынікам разнастайных мадэльных кагнітыўных працэсаў, што працякаюць у самых нетрах культуры, аказваецца фармаваньне пэўнага мноства мадэляў сьвету або яго фрагмэнтаў. Нятоеснасьць гэтых знакавых мадэляў, якая зьяўляецца вынікам прынцыповай нятоеснасьці структураў розных знакавых сыстэмаў культуры, забясьпечвае належную рознааспэктавасьць бачаньня навакольнага сьвету, стварае сваеасаблівы „стэрэаскапічны" эфэкт, якім кампэнсуецца непазьбежная непаўната наяўнай у дадзены момант інфармацыі адносна сытуацыяў, у якіх чалавеку штомамэнтна даводзіцца арыентавацца, прымаць рашэньні, выбіраць стратэгіі паводзінаў. Адзначаная *палігляты̆чная структура* зьяўляецца адным з тонкіх і эфэктыўных адаптацыйных мэханізмаў культуры.

Вынікі рознакодавага мадэляваньня фрагмэнтаў рэчаіснасьці могуць сынтэзавацца ў нейкіх адменах агульнай мадэлі сьвету (МС) дадзенай культуры.

Дваістая існасьць сэміятычнага знака — з аднаго боку, знак азначае нейкі элемэнт (фрагмэнт) рэчаіснасьці, а з другога боку, ён выражае пэўны сэнсавы зьмест — прадвызначае і дваістае функцыянаваньне мадэляў сьвету. З аднаго боку, МС мадэлюе знадворкавы сьвет разнастайнымі сэміятычнымі сродкамі, а з другога боку, МС аказваецца сэміятычным увасабленьнем, сэміятычным выразам карціны сьвету культуры.

Такім чынам, МС можа разумецца як адмысловае спалучэньне розных сэміятычных увасабленьняў фрагмэнтаў КС, якія (прынамсі, генэтычна) зьяўляюцца вынікам першаснай апрацоўкі інфармацыі ў сыстэме чалавек — сьвет (навакольнае асяродзьдзе). МС паўстае ў выніку дзеяньня нелінейных мэханізмаў перакадзіроўкі гэтай першаснай інфармацыі[23].

[22] Колшанский Г.В. Объективная картина мира в познании и языке. М., 1990. С. 20-27.

[23] Топоров В.Н. Модель мира; Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 5.

З розных прычынаў найлепш дасьледаванай на сёньняшні момант сталася так званая мітапаэтычная або архетыпічная мадэль сьвету. Менавіта аналіз гэтай адмены МС дазволіў дасьледнікам выявіць і апісаць найбольш поўныя парамэтрычныя наборы і клясыфікацыйныя схемы, уласьцівыя ў той ці іншай ступені любым МС. Мітапаэтычная МС аказваецца максымальнай рэалізацыяй усіх магчымасьцяў мадэлюючых сэміятычных сыстэмаў падобна да таго, як паэтычная мова, згодна з назіраньнямі Э.Косэрыў [24], ёсьць рэалізацыя ўсіх моўных магчымасьцяў. Усе іншыя мадэлі сьвету могуць разглядацца як спэцыялізаваныя рэдукаваныя адмены мітапаэтычнай МС.

Будучы сэміятычным увасабленьнем карціны сьвету (або фрагмэнту КС) пэўнай культуры, сама МС рэалізуецца ў сыстэме сваіх парамэтрычных рэпрэзэнтацыяў. У сучаснай сэміётыцы культуры вылучаецца шэсьць падставовых парамэтраў мадэлі сьвету: 1) прасторава-часавы; 2) прычынны; 3) колькасны; 4) сэмантычны (або якасны); 5) этычны (аксыялягічны); 6) пэрсанажны [25]. Як вынік мэтамадэльный рэфлексіі вылучаныя парамэтры МС належаць, відавочна, мэтамадэлі МС, рэалізаванай у тэрмінах сэміятычнага мэтаапісаньня мадэляў сьвету розных культураў, і ў гэтым сэньсе яны маюць унівэрсальны характар. Аднак самыя па сабе яны нічога не гавораць пра тое, як у той ці іншай культуры зьдзяйсьняецца структураваньне „жыцьцёвага сьвету” паводле гэтых падставовых парамэтраў.

Апошняя акалічнасьць мае істотнае значэньне ня толькі для тыпалёгіі культураў, дзе парамэтрычныя рэпрэзэнтацыі МС зьяўляюцца базыснымі для вылучэньня адпаведных таксанамічных шэрагаў. Асаблівае значэньне яна набывае ў васадах культуралёгіі спазнаньня. Справа тут у тым, што менавіта парамэтрычныя рэпрэзэнтацыі МС культуры ўтвараюць падмурак так званых „мэтафізычных прэсупазыцыяў”, г.зн. найбольш агульных дапушчэньняў адносна структуры сьвету ў цэлым, якія невыдаляльна прысутнічаюць у любой тэорыі і, наогул, у любой спазнавальніцкай парадыгме.

---

[24] Coseriu E. Thesen zum Thema „Sprache und Dichtung” // Beiträge zur Textlinguistik. München, 1971. S. 183-189.

[25] Топоров В.Н. Модель мира. С. 162.

Розныя сэміятычныя ўвасабленьні МС каардынуюцца спаміжсобку дзякуючы актывізацыі спэцыяльных мэханізмаў перакадыроўкі, прыпадабненьня—распадабненьня, наяўных у дадзенай культуры. Асаблівыя знакавыя комплексы, выяўляючы ў васадах МС сваю ўнутраную сыстэмнасьць, утвараюць адносна самастойныя кодавыя сыстэмы МС аж да адмысловых „моваў культуры". Разам з тым усе кодавыя сыстэмы МС дапускаюць лінгвістычную рэпрэзэнтацыю, г.зн., што ў перакадаваным выглядзе яны могуць быць уяўлены як фрагмэнты або падсыстэмы натуральнай мовы. Апошняя выступае, такім чынам, як унікальны знакавы комплекс культуры, як свайго роду мэта-мова культуры, яе *lingua franca*, што робіць яе найгалоўным інтэгратарам і мадэлі сьвету культуры і самой культуры.

Сярод меньш-больш вывучаных сёньня кодавых сыстэмаў можна назваць астральны (астранамічны) код, вэгетатыўны (расьлінны), зааморфны (тэрыяморфны, зьвярыны ці жывёльны), антрапаморфны, гастранамічны, музычны, адарыстычны, колеравы, лічбавы, арніталягічны, ляндшафтава-тапаграфічны, пэрсанажны, каляндарны, кінэтычны, прадметна-рэчавы, тэхналягічны ды інш. Кожны з названых кодаў мае сваю спэцыфічную сфэру рэлевантнасьці і, адпаведна, па-свойму мадэлюе пэўныя фрагмэнты рэчаіснасьці. Няпоўнае супадзеньне сфэраў рэлевантнасьці розных кодавых сыстэмаў, з аднаго боку, і іх структураў, з другога боку, узмацняе эфэкты няпоўнай перакладальнасьці ў межах нават адной культуры, што, у сваю чаргу, зьвязана з прынцыповай нелінейнасьцю дзейсных у культуры мэханізмаў перакадыроўкі.

Як прыклад дзеяньня ў васадах мітапаэтычнай МС мэханізмаў перакадыроўкі, якія ўсталёўваюць структурны ізамарфізм розных узроўняў і розных фрагмэнтаў МС, можна прывесьці вельмі паказальны для беларускай фальклёрнай традыцыі тэкст:

...Стаіць цярём вышы ўсіх хаpом.
А ў тым цераме да чатыры углы,
Чатыры углы да чатыры акны...
У адным акне — ясён месіц,
У другім акне — ясна заря,

А ў трэцім акне — дробныя звёзды,
А ў чацьвёртым акне — цёмная ночка.
Ясён месіц — Віцютка-пан,
Ясна заря — яго жана,
Дробныя звёзды — яго дзеткі,
Цёмная ночка — ўся яго сім'я [26] .

У гэтым тэксьце задаецца свайго роду „перакладны слоўнік" з астральнага коду ў пэрсанажны і наадварот. (У тэкстах падобнага роду могуць рэалізоўвацца і больш складаныя выпадкі перакадыровак з уключэньнем, напрыклад, арніталягічнага (птушынага) коду („Мае сёстры — ў жыце перапёлкі") або мэтэаралягічнага („Дробны дожджычкі — то дзеткі яго"). Але гэты тэкст цікавы яшчэ й тым, што ў ім апісаньне фрагмэнту МС праводзіцца практычна па ўсіх парамэтрах: прасторавым — суаднясеньнем значных элемэнтаў па бакох сьвету (касмалягічная гарызанталь) і па касьмічнай вэртыкалі, часавым — імпліцытным (у гэтым тэксьце) суаднясеньнем гаспадара з начным аспэктам (праз прыпадабненьне яго да месяца) і гаспадыні зь дзённым аспэктам; пэрсанажным; аксыялягічным — праз тэму ідэальнага парадку, ладу і, як вынік, дабра, ды інш.

Некаторыя кодавыя комплексы ў культурах пэўных тыпаў або ў пэўных знакавых сытуацыях могуць цалкам ці часткова „выключацца". У гэтым сэньсе ўсе мадэлі сьвету, рэалізаваныя на нейкім наборы сэміятычных сродкаў, могуць разумецца як рэдукаваная мітапаэтычная МС і нават як свайго роду сублімацыі мітапаэтычнай МС. Апошняя ж на поўную меру актуалізуецца адно ў вадмысловай культурнай сытуацыі — у рытуале, які Ул.М.Тапаровым быў трапна названы „парадам усіх знакавых сыстэмаў" [27].

Трэба таксама зазначыць, што ў вадрозьненьне ад карціны сьвету, якая можа быць як калектыўнай (або групавой), так і індывідуальнай, мадэль сьвету ў істотнай ступені ёсьць зьява сацыяльная. Аднак яе дачыненьне да на-

---

[26] Мажэйка З.Я. Песні беларускага Паазер'я. Мн., 1981. С. 43.
[27] Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7-60.

яўных у грамадзтве каналаў камунікацыі аказваецца нечакана дваістым. З аднаго боку, МС утвараецца ў выніку разьвіцьця разнастайных зносінаў людзей, спасярodкаваных сэміятычнымі сыстэмамі (разнастайнымі каналамі камунікацыі), але, з другога боку, сама МС і ёсьць найгалоўная ўмова магчымасьці любой камунікацыі. Гэтая акалічнасьць, відавочна, уносіць ува ўсю МС-праблематыку своеасаблівую дыялектыку, якая, безумоўна, заслугоўвае спэцыяльнага разгляду.

З праведзенага вышэй абмеркаваньня можна зрабіць выснову, што паняцьце „карціна сьвету" акцэнтуе ўвагу на кагнітыўных аспэктах праблемы „культура (resp. мова) і спазнаньне". З гэтага гледзішча яна ўяўляе пачатковы і выніковы пункты працэсу спазнаньня. У паняцьці „мадэль сьвету" актуалізуецца сэміятычны аспэкт гэтай жа праблемы. Узаемадачыненьні паміж імі маюць гэткі ж характар, як і ўзаемадачыненьні паміж сэнсам і значэньнем, калі пад апошнім разумець выражаны знакава сэнс. Таму вырашэньне адзначанай вышэй гнасэалягічнай праблемы трэба шукаць ня проста ў назапашваньні фактаў імавернай карэляцыі паміж КС і МС той або іншай культуры, а ў высьвятленьні ступені іх структурнага ізамарфізму і характару іх магчымага ўзьдзеяньня адна на адну.

КАНСТЫТУТЫЎНЫЯ ЭЛЕМЭНТЫ АНТЫЧНАГА КОСМАСУ ЯК ЭТАЛЁННАГА ДЛЯ СТАРАЭЎРАПЕЙСКАЙ ТЭСМАТЫЧНАЙ КУЛЬТУРЫ

У іншым мейсцы намі яўна была пастаўлена праблема культуралёгіі спазнаньня як апрычонага тэматычнага поля сучаснага культуралягічнага дыскурсу. Сама культура як цэнтральная тэма культуралёгіі разумелася намі як своеасаблівы фрэймавы тэзаўрус канкрэтнага грамадзтва, а фрэймы — як сымбалічныя рэпрэзэнтацыі разнастайных экзыстэнцыйных сытуацыяў [1]. Паколькі спазнаньне заўсёды зьдзяйсьняецца ў воласьці пэўных экзыстэнцыйных сытуацыяў, то фрэймавы унівэрсум культуры мае самае непасрэднае дачыненьне да характару і ўмоваў магчымасьці спазнаньня. Апошняе ўжо ня можа разглядацца як скрай незалежнае ад асаблівасьцяў тае або іншае культуры, а гэта значыць і ад канкрэтнага спосабу і абставінаў ягонага зьдзяйсьненьня. У сваю чаргу, гэта цягне за сабой неабходнасьць пастаноўкі праблемы тыпалёгіі веды ў зьвязку з праблемай тыпалёгіі культураў.

Паколькі любая веда і любое спазнаньне неўнікова грунтуюцца на „выказанай ці нявыказанай анталёгіі" [2], наш падыход да культуралёгіі спазнаньня будзе палягаць на

---

[1] Санько С. Культура як тэзаўрус фрэймаў (папярэдняя публікацыя) // VIEDA-1. Працы Беларускага інстытуту Эўропы (Беларускага навукова-гуманітарнага таварыства). Вып. 1. Мн., 1993. С. 70-79 (гл. с. 7-19 гэтага выданьня).

[2] Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. Философско-литературный журнал. 1992. № 3. С. 94.

эксплікацыі характару карэляцыяў паміж „тыпам культуры” і „прынцыповай мэтафізычнай пазыцыяй”, як апошняя інтэрпрэтуецца М.Гайдэґерам [3]. Падобная, прынамсі, па гранічных інтэнцыях, устаноўка пазначылася ў 80-я гг. нашага стагодзьдзя ў паўночнаамэрыканскай мэтафізыцы, аж да памкненьняў да замены эпістэмалёгіі як гэткай пэўнымі адменамі культуралёгіі або філязофіі культуры [4].

Пад тыпам культуры мы будзем разумець надалей пэўную ўстойлівую канстэляцыю гэтак званых „касмалягічных” таксонаў, г.зн. такіх характэрных азнакаў, прыкметаў, рысаў культуры, што маюць дачыненьне да „ўсяго існага ў цэлым” — сьвету ў цэлым. Разгляданыя гранічна, яны задаюць канкрэтную парамэтрызацыю „мадэлі сьвету” ўсякай культуры [5].

„Прынцыповая мэтафізычная пазыцыя” вызначаецца, паводле М.Гайдэґера: „1) спосабам, якім чалавек як чалавек зьяўляецца самім сабой, ведаючы пры гэтым самога сябе; 2) праекцыяй існага на быцьцё; 3) абмежаваньнем істоты ісьціны існага; 4) тым, адкуль чалавек кожны раз бярэ і якім чынам ён задае „меру” ісьціне існага” [6].

У гэтым сэньсе тэматычныя прасторы культуралёгіі і нейкай адмены „неклясычнай гнасэалёгіі” могуць супадаць у тае меры, у якой яны здольныя да выяўленьня той самай „выказанай ці нявыказанай анталёгіі”, якая ўсякі раз дапасоўвае любыя (дазволеныя (= ісьцінныя) ў дадзенай анталёгіі) пытаньні да „ўсяго існага ў цэлым”, сьвету, і чалавека ў „вось гэткім, а ня іншым” сьвеце.

У гэтай працы мы зробім спробу яшчэ раз прасьвятліць галоўныя канстытутыўныя элемэнты ўласна эўрапейскай тэсматычнай касмалёгіі, г.зн. найбольш істотныя ўяўленьні пра будову сьвету ў цэлым, уласьцівыя эўрапейскай тэсма-

---

[3] Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. № 3. С. 262.

[4] Мельвиль Ю. К. Новые веяния в метафизике США // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 139.

[5] Топоров В. Н. Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. К–Я. М., 1992. С. 161-164.

[6] Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 262.

тычнай культуры. Тэрмін „тэсматычная культура" мы ўжываем тут замест агульнаўжыванага, але, на наш пагляд, вельмі недакладнага тэрміну „традыцыйная культура". Апошні, па сутнасьці самой справы, акцэнтуе ўвагу на тым, што ў культуры нешта падлягае перадачы ад папярэдніх пакаленьняў наступным. Але, зразумела, што гэткага роду „традыцыйнасьць" ёсьць абавязковая рыса любой культуры, а ня толькі „традыцыйнай" (тут як сынонім „народнай", „архаічнай" і да г.п.). Паколькі нас перадусім усякая культура цікавіць з боку таго, ш т о ў ёй падлягае перадачы, з боку яе зьместу, то мы замест тэрміну „традыцыйная культура" ў дачыненьні да культураў пэўнага тыпу будзем ужываць тэрмін „тэсматычная культура", абагульняючы значэньні старагрэцкага слова *ϑεσμός*. *Θεσμός* — гэта „старая завядзёнка", асьвечаная даўнінай і звычайна не пісаная, наогул — тое, што не запісваецца, сьвяты закон, закон, усталяваны багамі [7], таксама „правіла, узор, прэцэдэнт". *Θεσμός* беспасярэдна суадносіцца з *ἦϑος*, „усім ладам і строем жыцьця" (пра апошняе гл. ніжэй).

Мы лічым, што эўрапейская тэсматычная культура ў сваёй ядзернай частцы даволі аднародная, хоць магла рэалізоўвацца ў розных эўрапейскіх этнічных культурах з пэўнымі варыяцыямі. Адная з гэтых этнічных культураў — старагрэцкая — ужо вельмі рана знайшла свой выраз і замацаваньне ў вагромністым корпусе тэкстаў, што дайшлі да нашага часу. Апроч таго, і сама культура і яе „касмалягічная" частка гэтак жа рана сталіся тэмай сыстэматычнай рэфлексіі для старагрэцкіх мысьляроў, у выніку якой багата якія канстытутыўныя элемэнты антычнага космасу былі экспліκаваныя ўжо тады. Зазначаныя акалічнасьці робяць антычны космас свайго роду эталёнам пры вывучэньні іншых этнічных культураў Эўропы. Антычны космас як эталённы для эўрапейскай тэсматычнай культуры ў цэлым і будзе прадметам нашага разгляду ў гэтай працы.

---

[7] Степанов Ю.С. „Закон" і „антиномия" в гуманитарных науках. От Декарта до Флоренского и Лосева // А.Ф.Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М., 1991. С. 40.

Пры гэтым мы будзем выкарыстоўваць мэтадычны прыём прывядзеньня „ў судотык” двох (сродных) „космасаў”, у нашым выпадку — старагрэцкага і крыўскага (беларускага) тэсматычнага, пераз уключэньне ў „гульню” ўзаемаперакладаў і ўзаемаінтэрпрэтацыяў ладаў адпаведных ім моўных сыстэмаў — старагрэцкай і (крыху архаізаванай) крыўскай (беларускай), на тле, калі гэта неабходна ці магчыма, адпаведных праіндаэўрапейскіх фактаў. Мэта выкарыстаньня гэткага прыёму дваістая: 1) выяўляючы канстытутыўныя элемэнты антычнага космасу, адначасна ствараць прастору для магчымасьці іх суаднясеньня з эўрапейскім тэсматычным космасам у цэлым; 2) набліжэньне да тых зыходных інтуіцыяў, што ляжаць у падваліне гэтых элемэнтаў, ствараючы іхны субстрат, і якія не заўсёды бываюць улоўнымі пры звычайным канцэптуальным аналізе.

Спэцыфіка сьветабачаньня антычнага чалавека неаднаразова з розных нагодаў абмяркоўвалася ў літаратуры, што ў ладнай меры спрашчае нам нашу ўласную задачу. Аднак на паасобных момантах мы будзем вымушаныя запыняцца адмыслова, бо можам падазраваць, што многія зь існуючых інтэрпрэтацыяў могуць вельмі моцна быць матываваныя пэўнымі ідэалягічнымі ўстаноўкамі іхных аўтараў. Што праўда, ува ўсіх падобных выпадках мы ўстрымаемся ад непасрэднай крытыкі, бо апошняя будзе заважаць цікаваньню нашае тэмы.

„Усё існае ў цэлым” — вось антычная, максымальна прадуманая, формула антычнага космасу. Калі разглядаць яе сучасна, г.зн. — абстрактна, то ў ёй, відаць, няма нічога апрычона антычнага і яна з роўным посьпехам можа дапасоўвацца да любых гранічных уяўленьняў пра будову існага. Але, набытая намі пераз адмысловую адукацыю звычка да ўнівэрсалізацыі, можа адтуляць падманлівыя відалі. Таму нам належыць адразу ж арупіцца пытаньнем: што, уласна, мог мысьліць антычны грэк у спосцямах „сьвету”, „існага”, „цэлага”, „усяго”. Мы можам, канечне, цешыць сябе спадзевам на інтуітыўную яснасьць таго, што падводзіцца нашым уяўленьнем пад гэтыя рубрыкі. Але, відочна, нічога ўжо ня можам парадзіць з тым, што самі грэкі мелі вялікія цяжкасьці акурат у прадумваньні гэтых спосцямаў. Нездар-

ма, нам здаецца, Арыстотэль гэтулькі ўвагі надаваў прасьвятленьню пытаньня пра існасьць існага і дакараў сваіх папярэднікаў за тое, што яны недастаткова глыбака прадумвалі ўласную істоту існага як гэткага, што не дазволіла ім слушна ставіць пытаньні адносна галоўнага спакмяня „першай філязофіі", г.зн. адносна пачаткаў і прычынаў усяго існага.

Антычны пагляд на ўсё існае ў цэлым самым беспасярэдным чынам зьвязаны з апрычонай рэфлексыўнай устаноўкай антычнага грэка ў дачыненьні да роднай мовы. Зь вялікай пэўнасьцю можна сьцьвярджаць, што ў галоўным сама старагрэцкая філязофія была вынікам больш ці менш дасьціпнай рэфлексіі над роднай мовай. Можна адно здагадвацца аб тае ступені даверу да роднае мовы, якая рабіла гэткую філязофію навогул магчымай. Зрэшты, для грэкаў сама грэкамоўнасьць была ледзь не сынонімам культурнасьці.

Што да нашай тэмы, то найперш зьвяртае на сябе ўвагу нейкая неверагодная блізкасьць усяго існага, наколькі яно існае, да чалавека, што адлюстравана і ў мове. Так, паводле Арыстотэля, пра ўсякае існае (*τὸ ὄν*), у якім бы сэньсе ня бралася адпаведнае слова, гаворка заўсёды вядзецца на падставе нейкага адзінага прынцыпу, а менавіта — у дачыненьні ўсякага існага да існасьці: ці гэтак, што існае ёсьць існасьць, або што яно ёсьць нейкі стан існасьці, ці станаўленьне існасьці, ці яе ўласьцівасьць, ці спараджэньне, ці пазбаўленасьць існасьці, ці навогул яе адмаўленьне (Arist. Met. IV, 2 1003b *4-11*). Такім чынам, існае (*τὸ ὄν*) — гэта тое, што неабходна нейкім чынам спрычынена да існасьці (*ἡ οὐσία*). Што ж гэта за існасьць, якую Арыстотэль схільны лічыць ці не за самы галоўны спакмень сваёй „першай філязофіі"?

Ἡ οὐσία — гэта тое, што робіць усякае існае існым, гэта істота існага, спосаб ягонага быцьця [8]. Найпершае значэньне старагрэцкага слова *ἡ οὐσία* — гэта „маёмасьць", „собіна" [9]. Гэта дакладна тое, што, напрыклад, па-славянску

---

[8] Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. N 9. С. 139.

[9] Тут і далей старагрэцкія прыклады падаюцца паводле: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991; Пятроўскі Я. Клясычны грэцка-беларускі слоўнік. Ч. 1. А–М. Гэйнсвільд (Флярыда), 1983; Пятроўскі Я. Клясычны грэцка-беларускі слоўнік. Ч. 2. N–Ω. Гэйнсвільд (Флярыда), 1985.

перадаецца словам *іsúціна*[10], а па-нямецку словам *Anwesen*[11]. І *οὐσία*, і *іsьціна*, і *Anwesen* у першапачатковым сэньсе азначаюць усё тое, што самым беспасярэдным чынам датычыць кажнага чалавека, больш за тое, — што неабходна для ягонага ўласнага існаваньня.

Усякае неабходнае (але ня ў сэньсе прынуку, спанявол і, а хутчэй сваеасаблівага conditio sine qua non) для існаваньня нечага ці некага грэкі называлі на свой манэр *τὸ χρῆμα*, літаральна — „што прыдатнае для выкарыстаньня, ужываньня; рэч, знадбень; справа; маёмасьць; наўда́", „патрэбная рэч", або зборна *τὰ χρήματα* „усё тое, што чалавек мае ў карыстаньні, ужытку, у сваёй гаспадарцы". Але было б памылкай на гэтай падставе разумець *τὰ χρήματα* і *ἡ οὐσία*, „неабходныя рэчы", на сучасны манэр як адно матар'яльныя ўмовы існаваньня нечага, у прыватнасьці, чалавека. Гэткі „буржуазны матар'ялізм" быў, без сумневу, чужы для антычнага грэка, а дакладней сказаць, разглядаўся апошнім як проста ганебны. Бо, хаця гэткі пагляд на пэўны лад і датычыць рэчаіснасьці, але далёка ня ўсёй рэчаіснасьці. Разгляданая адно з гэткага гледзішча рэчаіснасьць — гэта рэчаіснасьць спахібленая і, як гэткая, чараватая бязьмернасьцю, самой па сабе дэструктыўнай. Апантанае цікаваньне адно матар'яльных мэтаў (накапленьне багацьця, напрыклад) робіць чалавека непамяркоўным („Багацьце — вар'яцтва" (Тэагнід)), бо гэта цікаваньне неіснуючай мэты. Мэта, паводле Арыстотэля, гэта заўсёды нейкая граніца, завершанасьць і, як гэткая, дасканаласьць і дабро. Багацьце ж самое па сабе бязьмернае, бо „няма граніцы багацьцю" (Салён)[12]. Багацьце, як усякае ў самом сабе безгранічнае, здольнае разбурыць нават касьмічнае цэлае, паколькі яно выклікае да быцьця бязьмерную анталягічную сілу *ἡ ὕβρις* — „бясчынства", „загану", „сваволю", „анямерую" і г.д.

Вось чаму для быцьця чалавека неабходныя й іншыя разрады *τὰ χρήματα*. Арэстотэль адмыслова падкрэсьлівае, што

---

[10] Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. Г–І. Мн., 1985. С. 406.
[11] Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары. С. 85.
[12] Вернан Ж. П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 104-105.

спачоўнае, човамі ўспрыманае (матар'яльнае ў нашым сёньняшнім разуменьні, далёкім ад разуменьня „матэрыі" ў антычнасьці) — гэта толькі адзін разрад існага: „Бо адна толькі навакольная воласьць таго, што ўспрымаецца човамі, увесь час знаходзіцца ў стане зьнішчэньня і ўзьнікненьня; але гэтая воласьць складае, можна сказаць, мізэрную частку ўсяго, так што было б справядліва дзеля тых, (неспачоўных), рэчаў апраўдаць гэтыя, чым дзеля гэтых асудзіць тыя" (Arist. Met. IV, 1010a *28-32*). Больш за тое, сама прырода — гэта толькі адзін апрычоны род існага, таго, які мае пачатак руху і спакою ў самым сабе (Arist. Met. IV, 3 1005a *35*; VI, 1 1025b *19-22*), так што й душа ў багата якіх адносінах належыць да кола прыродных рэчаў (Arist. Met. IV, 1 1026a *3-5*).

Але могуць быць і іншыя роды існага. Пра іх Арыстотэль згадвае, напрыклад, калі кажа, што разам з навукай аб прыродзе існуюць яшчэ дзьве тэарэтычныя (г.зн. скіраваныя на спазор існасьці) навукі: матэматыка і тэалёгія (навука аб боскім), апошняя, што праўда, па сутнасьці не адрозьніваецца Арыстотэлем ад самой „першай філязофіі" (Arist. Met. VI, 1 1026a *20-30*).

Могуць існаваць гэткія разрады існага, істота якіх палягае ў няяўным, прытоеным, прыхаваным. Гэта існае, гэтак бы мовіць, у модусе адсутнасьці. Яны адкрываюцца адно з пэўнай пазыцыі да існага ў цэлым. Іхная воласьць (усяго, што было, што ёсьць і што будзе) даступная для правідцаў, аракулаў [13], паэтаў, як каханцаў Музаў (Гесыёд), і філёзафаў, бо апошнія арупленыя ўсім існым паколькі яно існае (Арыстотэль).

Пра гэта, відаць, казаў Геракліт: *ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει* („Валадар, чыё прарыцалішча ў Дэльфах, нічога не выказвае й нічога ня ўтойвае, але дае спокмеўку") (DK B93). Паспрабуйма зразумець гэта па-гераклітаўску. Апалён (адная з галоўных функцыяў якога — ўсё прыводзіць да яснасьці) пераз дэльфійскага аракула, ашчадна дазваляючы ўсякаму існаму быць так, як яно ёсьць, г.зн. не выводзячы з па-

---

[13] Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. М., 1991. С. 46-50.

таемнасьці тое, што прыхавана, але й ня ўтойваючы тое, што не прыхавана, дае спокмеўку, знак, нагадку, даючы гэтым самым чалавеку магчымасьць арупіцца нечым неспачоўным і, можа, значна больш для яго істотным. Бо любыя аракулы маюць значэньне адно нагэтулькі, наколькі яны маюць дачыненьне да самой сутнасьці справы і стану рэчаў, нічога да іх не дадаючы ад сябе і нічога не адымаючы (на сваю карысьць), г.зн. наколькі яны датычаць самой *οὐσία* (параўн. блр. *ісьціна* „пазыка (тое, што даецца ці бярэцца) без адсоткавых прырашчэньняў” і пры гэтым *ісьціць* „рабіць па чыстым сумленьні” [14]).

Што ж робіць Апалён, даючы праз свайго аракула спокмеўку на тое, што ёсьць, але не зьяўленае? Верагодна, нагадваючы гэткім чынам на нешта ўжо існае, ён уводзіць гэтае існае ў воласьць таго, чым аруплiваюцца. Геракліта-ва слова *σημαίνω* „даваць знак; азначваць” так бывае і перакладаюць як „нагадваць” [15]. Гэтае наша слова (*нагадваць*) беспасярэдна этымалягічна суадносіцца з словам *гадка* „турботная думка”, наогул жа пачаткова, відаць, „усякі стан захопленасьці, аруплёнасьці нечым, не заўсёды яўным і відочным, але, безумоўна, прыманым за пэўнае існае”. Адсюль і сэмантыка гэткага слова, як *агáдáць* „паклапаціцца, парупіцца аб нечым; расстарацца на нешта; забясьпечыць” (тое ж у латыскім слове *gādāt*). Параўнайма яшчэ: *загадаць*, *адгадаць*, *згадаць*, *прыгадаць*, *гадаваць* і іншыя ў гэтым шэрагу, але мы пакінем іх тут без абмеркаваньня.

Такім чынам, Апалён пераводзіць усякае існае ў вадкрытую воласьць аруплёнасьці. Тое, чым істотна аруплiваюцца, чым з а й м а ю ц ц а (параўн. *χράω* „даваць, пазычаць, займаць для кагосьці”, але *χράομαι* „давацца і быць адданым/аддадзеным; займацца і быць занятым нечым”, адкуль *ἡ χρεία* „занятак, справа”, *χρηματίζω* „займацца справамі” і да г.п., усё — у зьвязку з *τὰ χρήματα*) п а н е а б х о д н а с ь ц і (*χρή* „неабходна, трэба, належыць”, *κατά τὸ χρεών* „па неабходнасьці”) і што к р а н а е (*χράω* „закранаць”, *χραίνω* „закранаць, датыкаць, мець дачынень-

[14] Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. С. 406.
[15] Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 135.

не") усяго чалавека ў ягонай істоце, тое і ёсьць неабходнае для існаваньня чалавека — *τὸ χρῆμα* у яго пачатковым значэньні „знадбень" (блр. *знадбень* „прадмет", але не ў значэньні *спакменю* „прадмету ўяўленьня" [16], а як таго, што неабходна датычыць існаваньня чалавека ў ягонай істоце — *дабе*, і што дапамагае (*χραισμέι*) чалавеку *дбаць* (< **дабаці* „клапаціцца, руліцца, пільнаваць, ахоўваць") пра яе).

І ня можа зьдзівіць цяпер тая акалічнасьць, што самое мейсца, дзе даюцца аракулы (*τὸ μαντεῖον*), а гэта мейсца, дзе аруплiваюцца існым у ягонай істоце і дзе існае ў сваёй істоце ўваходзіць у воласьць руплівасьці, называлася яшчэ па-старагрэцку *τὸ χρηστήριον*. А згаданы вышэй дзеяслоў *χράω* азначаў, апроч іншага, „даваць аракулы, вешчаваць, прадказваць" і нават „загадваць" (г.зн. „аруплiваць", гл. вышэй).

Вось як належыць цяпер разумець нам „маёмасьць" і „собіну" ў зыходным значэньні слова *οὐσία*. Але мы, магчыма, яшчэ шчыльней наблізімся да ягонага сэнсу, зацеміўшы, што, напрыклад, ягоны нямецкі эквівалент *Anwesen* яшчэ і ў сучаснай мове мае значэньне „невялікі маёнтак, фальварак, зямельны нарэз, хутар". Беспасярэдна з гэткім сэнсавым колам суадносіцца й нашае слова *ізба*. Мы без сумневу падтрымліваем тут этымалёгію гэтага „цёмнага" слова, прапанаваную ў сваім часе В.У.Мартынавым, бо ягоная вэрсія найбліжэй, на наш пагляд, датычыць сутнасьці справы: *ізба* < праслав. **jьstъba* < **jьstъ-ba* „гаспадарка, нерухомая маёмасьць", якое далей да праслав. **jьstъ* [17]. Зыходная форма **jьstъ*, імаверна, павінна разглядацца ў вадным шэрагу з лат. *ists*, *istens* „існы, сапраўдны", літ. *yščias* „яўны, ясны", ст.-інд. *iṣe* „валодаць", гоц. *aigin* „собіна, уласнасьць", блр. *іста* „асноўны капітал" (тое самае рус. *істо*, *істое* і укр. *істе*, *іста*), блр. *ісьцізна* „сапраўдная прыналежнасьць, наяўнасьць чагосьці, наяўныя грошы, уласнасьць" [18], блр. *ісьціс* „сіла".

---

[16] Ластоўскі В. Падручны расійска-крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна. 1924. С. 533-534.

[17] Мартынов В. В. Славяно-германское лексическое взаимодействи древнейшей поры. Мн., 1963. С. 122-125.

[18] Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. С. 401, 403, 405.

Выяўляная аднесенасьць існасьці да чалавечага жытла падаецца нам вельмі істотнай, бо грунтоўна ўдакладняе забыты цяпер ужо сэнс самой існасьці. Існасьць тут, ля сваіх першых значэньняў, выяўляецца хутчэй як нейкае спахоўна адкрытае мейсца, дзе жыве чалавек сярод неабходных навакольных рэчаў. Існасьць — тое, што само па сабе забясьпечвае (блр. *існіць* „забясьпечваць"), г.зн. таксама „робіць бясьпечным", жыцьцё чалавека ў спахоўнай адкрытасьці свайго мейсца. Не выпадковая таму й суаднесенасьць існіны як наяўнасьці ў вадзначаных вышэй сэнсах з апрычонымі відамі „нерухомасьці" — з домам, з падворкам, зь зямлёй, з гаспадаркай у цэлым. Вось чаму слова *існіна* ў істым значэньні можа быць з поўным правам дапасавана адно да сялянскай гаспадаркі (параўн. у Гайдэгера: „Але для грэкаў *οὐσία* перадусім ёсьць не філязофскае паняцьце, яно проста азначае прысутнасьць, наяўнасьць, акурат у тым сэньсе, у якім мы яшчэ й сёньня ў Нямеччыне можам сказаць „наяўнасьць" аб сялянскай гаспадарцы"[19] як гаспадарцы натуральнай, такой, што дастаўляе усё неабходнае для існаваньня чалавека, і існаваньне якой, у сваю чаргу, забясьпечваецца руплівасьцю чалавека.

Грэкі ў гэтым стасунку былі ня менш эўрапейцамі. І яны, як і мы, хавалі[20] самыя глыбокія свае словы недзе там, дзе існілася сама існасьць існага, — у сельскай мяйсцовасьці. Такую мяйсцовасьць яны называлі па-свойму *ἡ χώρα* „зямля, краіна, мейсца, сяліба, хутар". Адсюль *χωριτικός* „сельскі, вясковы", *ὁ χωρίτης* „сельскі жыхар, пасялянін, жыхар краіны", *τὸ χωρίον* „маёнтак".

Што такое гэтая грэцкая *χώρα*, выяўляецца ўжо ў галоўных значэньнях дзеяслова *χωρέω* „даваць мейсца, падрыхтоўваць, рыхтаваць мейсца (для кагосьці), адступаць, са-

[19] Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары. С. 85.

[20] Беларускае слова *хаваць* мае некалькі значэньняў, сярод якіх „трымаць у прытоенасьці, не выказваць", „трымаць у парадку", „даглядаць, дбаць", „выхоўваць, гадаваць, жывіць". *Хаваць* -- значыць, ахоўваючы, даваць існіцца ўласнай існасьці нечага. Адсюль і блр. *выхоўваць* (= рус. *воспитывать*).

ступаць". *Χώρα* — гэта нейкая адкрытая прастора [21] як магчымасьць быць для мейсца, гэта „вызваленьне мейсцаў" [22]. *Χώρα* сама ёсьць нейкае апрычона падрыхтаванае вольнае мейсца, у гэтым сэньсе — „пустое мейсца" [23], бо „пустое" і азначае „расчышчанае ад нечага для нечага" [24], але гэтым самым і „ачышчанае ад нечага чужароднага" і гэтай расчысткай падрыхтаванае для ўваладараньня *свайго*, суроднага, самому мейсцу адпаведнага. Таму *χώρα* для грэкаў зусім не абыякавая ў дачыненьні да таго, ч ы я яна, для каго

---

[21] Сярод імаверна рэканструяваных значэньняў і.-э. **ster-/*stor-* нас найперш тут павінна зацікавіць значэньне „слаць, расьцілаць" (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. Т. 3. (Муза-Сят). М., 1987. С. 379, 380-381, 768). У найбольш дыягнастычных выпадках ужываньня дэрыватаў гэтага кораню ў індаэўрапейскіх мовах гаворка, як правіла, ідзе пра падрыхтоўку мейсца: або для супачыну (*сьцяліць пасьцель*), або для нейкага рытуальнага дзеяньня (напрыклад, засьцілаць стол саломай і паверх яе абрусом на Куцьцю; лац. *lectisternium* „боскі стол", „свайго роду ахвярапрыношаньне, пры якім выявы багоў папарна расстаўляліся на падушках ложкаў (*lecti*) перад накрыцьцём стала (у хрысьціянскую эпоху — памінальны стол, памінкі)" (Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 42); у індаіранскіх мовах **star-* — гэта ўжо тэхнічны тэрмін рытуальнай практыкі, „як правіла, ён стаў азначаць расьціланьне ахвярнай саломы або посьцілкі, падушкі зь яе, што значыла пачатак рытуалу" (Тамсама. С. 41)). Адсюль — ст.-слав. *страна* <**storna* „*χώρα*, краіна". Апошняе слова ў беларускай літаратурнай мове — адно ў складзе сынтагмаў: *родная старонка, чужая старонка* і да г.п., бо *старонка* заўсёды с в а я для кагосьці.

[22] Хайдеггер М. Искусство и пространство // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте европейской культуры в современном обществе. М., 1991. С. 97.

[23] Бородай Т. Ю. Семантика слова *chōra* у Платона // Разыскания (Dzetemata). М., 1984. С. 62.

[24] І.-э. **peu-* „рэзаць" (адкуль, у прыватнасьці блр. *спускаць* „сьпілоўваць (дрэвы)", *спуск* „фуганак; гэблік" ды інш.) ужо вельмі рана разьвівае значэньне „чысьціць, расчышчаць". Напрыклад, маем вэдыйскі рытуальны тэрмін *pavaka* „агонь", „той, што ачышчае". Узгадайма ачышчальную функцыю агню навогул і гэную спэцыялізаваную, як расчыстка агнём ляда ў сыстэме агняна-падсечнага земляробства, напрыклад, ва Ўсходняй Эўропе.

яна с в а я. У такім выпадку грэкі разумеюць *χώρα* як „радзіму", „маці", „бацькаўшчыну" і нават як атрыманую багамі згодна з жэрабям сваю долю: „Як вядома, багі падзялілі міжсобку па жэрабю ўсе краіны зямлі... і кажны з багоў абмастачыўся ў сваёй краіне... а Гефэст і Атэна атрымалі сабе як лёс нашу краіну" (Плятон) [25].

Χώρα — ува ўсіх адносінах нейкая станоўчая пуста.

Але здараецца, што гэтая воласьць пазбаўляецца свайго, ёй суроднага, крэўнага. Яна „сірацее" і лёгка становіцца здабычай таго, што ёй прынцыпова і па прыродзе чужое. Гэтым самым — пазбаўленасьцю свайго і ўваладараньнем чужога, іншага — у прастору ўкараняецца безграмічнасьць і пасяляецца зло як нешта несувымернае самой прасторы, бо ўсё, што якімсьці чынам спрычынена анямераі, бязьмернасьці (*τὸ ἄμετρον*), тое неўнікова спрычынена да зла [26]. Вельмі красамоўна пра гэта выказваецца Плятон у сваёй „Палітэі".

Ён, у прыватнасьці, зазначае, што калі зь нейкіх прычынаў ад воласьці (*χώρα*) філязофіі адпадаюць тыя, каму па прыродзе наканавана займацца ёю, то яна „застаецца асамотненай і незавершанай... Гэтым часам іншыя нягодныя людзі, бачучы, што філязофія пазбаўленая суродных ёй людзей і рупліўцаў, падступаюцца да яе. І акрываюць яе ганьбаю... Бо іншыя мізэрныя людзі ледзь пабачаць, што воласьць гэтая апусьцела, а пры гэтым поўная прыгожых імёнаў і гучных тытулаў, адразу ж нібы злодзеі, што ўцяклі з астрогу ў сьвяцілішча, хуценька імчаць прэч ад свайго рамяства да філязофіі..." [27].

Тут Плятонам ажыўляецца і эксплюатуецца адно вельмі старое ўяўленьне пра тое, што ўсякае існае мае абавязкова нейкую суродную ягонае якасьці с в а ю м я й с ц о в а с ь ц ь і, узаемна, у с я к а е м е й с ц а і с ь ц і ц ь і с т о т у с у р о д н а г а я м у і с н а г а. Што да

[25] Бородай Т. Ю. Семантика слова *chōra* у Платона. С. 64.

[26] Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 649.

[27] Плятон. Выбраныя дыялёгі. Палітэя / Перакл. Я.Пятроўскага. Гэйнсвільд (Флярыда), 1981. С. 230-232. Пераклад Я.Пятроўскага мы падаем тут у сваёй рэдакцыі.

спэцыфікі мітычнай прасторы, то карэлятыўнасьць істоты, існасьці рэчы і яе прасторавага становішча была ўсваім часе адзначана Э.Касырэрам [28]. А Арыстотэль без усялякіх сумневаў паклаў гэтую, відочную для ўсякага (грэка), уласьцівасьць існага ў падмурак сваёй тэорыі руху целаў. Ужо ў дачыненьні да простых фізычных целаў ён сьцвярджаў: „...перасоўваньне простых фізычных целаў, напрыклад, агню, зямлі і падобных да іх, паказваюць ня толькі, што мейсца ёсьць нешта, але гэтаксама што яно мае нейкую сілу. Бо кажнае (з гэтых целаў), калі яму не перашкаджаць, накіроўваецца да свайго ўласнага мейсца...” (Arist. Phys. IV, 208b 10-15).

Тое, што мейсцы маюць, паводле слоў Арыстотэля, нейкую сваю сілу і, як мейсцы пэўнай прасторы, зьвязаныя зь існасьцю пэўнай воласьці існага, выяўляецца і ў нетрывіяльных суадносінах мейсца і імя ўласнага. У індаэўрапейскіх культурах само слова *імя* — і.-э. **n̥-men-* — утвараецца на базе элемэнту прасторавага дэйксысу і, згодна з найбольш імавернай этымалягічнай вэрсіяй, азначае „унутранае”, „што непасрэдна датычыць існасьці носьбіта пэўнага імя”. У чыстым сваім значэньні „унутранага” імя азначае нешта, у неазьнешненасьці спахоўна трывалае і нейкім чынам скарэляванае зь існасьцю існага, носьбіта імя.

Таму нас у прынцыпе не павінна зьдзіўляць адмысловая жывучасьць прасторавай намэнклятуры — гідранімії, тапанімії, мікратапанімії (хоць і ў меншай меры). Вывучаючы мяйсцовыя назовы, часьцяком удаецца даведацца ці не адзіна магчымае пра насельнікаў нейкага краю, мова якіх тут ужо не гучыць тысячагодзьдзі. Нездарма тапанімію і гідранімію называюць „мовай зямлі”, самой зямлі.

Прасторавыя інтуіцыі прасьвечваюць і ў гэткім архаічным індаэўрапейскім тэрміне, як **n̥-men- & *dhē-* „класьці імя” (як нешта ў нейкае спахоўнае мейсца), зьвязаным з абрадамі найменаваньня, напрыклад, народжанага немаўляці або чалавека пры пераходзе яго ў наступную ўзроставую групу (у старажытным грамадстве), або на пачатку

[28] Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 2. Darmstadt, 1925. S. 109.

чарговага буйнога каляндарнага цыклу [29]. Вось адбітак гэтай традыцыі ў крыўскай (беларускай) каляднай (што ўзыходзіць, відаць, да веснавой навагодняй абраднасьці, зьвязанай з народзінамі бога) песьні:

На вашым дварэ дрэва стаяла,
А пад тым дрэвам цісова кравацЬ.
На той кравацi божая маці,
Божая маці сына радзіла.
Сыяджаліся, раду радзілі,
Раду радзілі, чым *імя накласьць...* [30]

Больш за тое, для культураў пэўнага тыпу навогул уласьцівы сваеасаблівы ізамарфізм мейсца імя ў анамастыконе грамады і мейсца носьбіта гэтага імя ў грамадзкім цэлым. М.К.Пятроў разглядаў такія грамадзтвы, як заснаваныя на прынцыпе асабова-іменнага кадаваньня [31].

У зьвязку з усім гэтым, здаецца, варта запыніцца яшчэ на адной акалічнасьці (дэталёва мы мяркуем разгледзець яе ў іншым мейсцы). З аналізу высьвятляецца, што ў індаэўрапейскіх мовах асабовыя займеньнікі (г.зн. часьціны мовы, што выкарыстоўваюцца ў камунікатыўных актах замест імёнаў, найперш, натуральна, уласных імёнаў) разьвіваюцца на пэўнай стадыі функцыянаваньня мовы на субстраце прасторавых дэйктычных элемэнтаў, якія суадносяць тое, пра што йдзе гаворка, зь мейсцамі ўдзельнікаў камунікацыі і прадметаў камунікацыі [32].

Тут найперш цікавасьць для нас уяўляе займеньнік 1-й асобы адзіночнага ліку — „Я". Ён уласьцівы ўсім індаэўрапейскім мовам, што, безумоўна, сьведчыць пра ягоную адмысловую старажытнасьць. Для гэтага займеньніка даволі надзейна ўзнаўляецца праформа **He-g'H-(om)*, што літа-

---

[29] Топоров В. Н. О некоторых предпосылках формирования категории притяжательности // Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности. М., 1986. С. 148.
[30] Беларускі фальклор у сучасных запісах. Традыцыйныя жанры. Гомельская вобласць. Мн., 1989. С. 23.
[31] Петров М. К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 97—105.
[32] Степанов Ю. С. Индоевропейское предложение. М., 1989. С. 86-128.

ральна азначае „вось тутэйшы" [33]. Гэты спракаветны спосаб азначаць існасьць уласнага існаваньня ў зьвязку зь мейсцам у сваёй спахоўна адкрытай воласьці быў нагэтулькі натуральны і трывалы, што яшчэ ў XX ст. быў выкарыстаны беларусамі дзеля выразу сваёй саматоеснасьці (*„мы тутэйшыя, а край наш забраны"*) і, натуральна, ня быў успрыняты ані сваёй, ані чужой інтэлігенцыяй, якая ў вадпаведнасьці з сваёй адукацыяй чакала якога заўгодна самавызначэньня (рускімі, палякамі, беларусамі), але адно ня гэткага.

Цікава ў зьвязку з гэтым адзначыць таксама, што М.Гайдэґер адным з галоўных паняцьцяў сваёй фундамэнтальнай анталёгіі — *Dasein* як „быцьцё-вось; тут-быцьцё" — па сутнасьці спрабуе ажывіць гэтую забытую ўжо адмысловую настроенасьць эўрапейскага чалавека на ўсё існае ў цэлым. Гэтае „Я" — як *Тутэйшы*, як *Dasein* — натуральна, ня мае нічога супольнага зь „Я" як суб'ектам новаэўрапейскай мэтафізыкі. Але ж „Я" некалі мела яшчэ й у л а с н а е і м я, а ня просты рэгістрацыйны знак, нумар, у які ператварыў свае імёны сучасны чалавек як „Я"-суб'ект.

Тое, што мейсцы могуць мець сваю ўласную апрычоную „сілу", раскрываную насустрач адкрытаму яму суроднаму, можа ўзрушаць неразумныя душы „мізэрных людзей" на цікаваньне ч у ж ы х, н е с в а і х, але зь нейкіх прычынаў прывабных для іх, мейсцаў. Найперш у гэтым карані вядомай і сёньня зьявы „мейсніцтва" [34]. Гранічная праява гэткага„мейсьніцтва" — гэта канкіста, зваяваньне, пакарэньне (чужой) прасторы навогул (так бы мовіць, усіх мейсцаў запар), сталыя для культураў некаторых тыпаў — найперш для так званых „хранальных" ці „тэмпаральных" культураў — ці не галоўнай адметнай рысай [35]. Але паколькі гэткія памкненьні адпачатку несувымерныя спакмяню памкненьняў дзеля іхнай несуроднасьці, яны ўносяць у

---

[33] Топоров В. Н. О некоторых предпосылках формирования категорий притяжательности. С. 163.

[34] Тамсама. С. 151.

[35] Хайдеггер М. Искусство и пространство. С. 95; Neher A. The view of time and history in Jewish culture // Cultures and Time. Paris, 1976. P. 150.

цікаваную воласьць бязьмернасьць і безгранічнасьць, цікаваньне якіх, як і багацьця, пазбаўляе чалавека памяркоўнасьці, а мейсца — суладнасьці (і сакральнасьці), спараджаючы нішто іншае, як зло.

Утрыманьне чужога навогул не прыродна для воласьці. Яна як пэўным чынам прыўгатаваная мяйсцовасьць ёсьць адстаўленасьць, аддаленасьць, выстаўленасьць, выдаленасьць і, гэтым самым, вызваленасьць ад усяго а н т а л я г і ч н а іншага. У гэтым сэньсе *χώρα* заўсёды вызначае пэўную мяжу, граніцу і сама вызначаецца ёю. Дзеля гэтага слова воласьць можа стаяць як простае дапаўненьне пры дзеяслове *ἀφορίζω* „аддзяляць мяжой, разьмяжоўваць, абмяжоўваць, вызначаць" [36]. Межы воласьці ахоўваюць ад суседзяў, якім узманецца адхапіць яе частку (Плятон) [37]. Пры неабходнасьці мяжа можа і ўмацоўвацца для надзейнага падтрыманьня спахоўнай адкрытасьці воласьці (параўн. *τὸ χωρίον* „умацаванае мейсца, умацаваньне, фартэца"). А ў рэчышчы нашага аналізу суадносінаў спасцямаў *οὐσία* і *χώρα* вельмі цікавы выраз: *οὐσία ἀφωρισμένη τινί* „закладзеная камусьці маёмасьць", літаральна: „маёмасьць, аддзеленая мяжой", бо пры закладзе сяліба абгароджвалася слупамі [38] (параўн. *ісьціна* „пазыка" і г.д. у сувязі з закладнымі адносінамі [39]). Тут часовае адчужэньне воласьці-маёмасьці адбываецца перазь яе перамежаваньне-перавызначэньне.

Разам з тым *χώρα* як для свайго пэўным чынам прыўгатаваная мяйсцовасьць ёсьць ня проста адстаўленасьць, выстаўленасьць, выдаленасьць нечага іншага (анталягічна іншага), адмежаваньне ад яго (*χωρίζω* „ставіць асобна, аддзяляць", *χωρίς* (прыназоўнік) „без; апрача (іх); далёка ад нас; за выняткам"), а на пэўны лад структураваная воласьць, што ўсяму неабходнаму дорыць уласнае мейсца. Яна ёсьць магчымасьць узаемнай расстаноўкі, бо сама па сабе мае ўнутраны с т р о й (блр. *строй* этымалягічна ўзыходзіць да таго самага кораню, што і ў слове *прастора*).

[36] Бородай Т. Ю. Семантика слова *chōra* у Платона. С. 63-64.
[37] Тамсама.
[38] Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. С. 233.
[39] Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. С. 406.

Χώρα сваім унутраным строем стварае магчымасьць суладнай узаемнай растаноўкі таго, што можа ўвайсьці ў воласьць рупліваасьці і раскрыцца ў сваёй істоце.

Спахоўна адкрытая воласьць існасьці задае, паводле выразу М.Гайдэґера, апрычонае „кола непрыхаванасьці існага", у якое можа ўваходзіць існае, каб у ім прысутнічаць [40]. У сваёй воласьці існасьць адкрывае меру прысутнасьці ўсякага існага ў коле непрыхаванасьці: адно спабывае ў ім, бо нейкім чынам спрычынена да існасьці, іншае ж не спабывае, адсутнічае, бо ніякім чынам да яе не спрычынена. Воласьць існасьці адкрывае прастору для прысутнасьці існага і абмяжоўвае яе ад усяго тут-не-спабыўнага, не-прысутнага, адсутнага. Сама істота існасьці палягае ў гэтай непрыхаванасьці для дапушчанага ў прысутнасьць. М.Гайдэґер інтэрпрэтуе старагрэцкае слова *ἡ ἀλήθεια* „ісьціна" менавіта як вось гэткую непрыхаванасьць [41].

У гэтай спахоўна адкрытай у сабе воласьці можа пасяліцца чалавек для собскага пражываньня. Зрэшты, разгляданая гранічна, усякая існасьць ёсьць магчымасьць для чалавека пасяліцца ў яе спахоўна адкрытай воласьці, калі яны па прыродзе суродныя. Калі гэта здараецца, агранічаная прыналежнасьць чалавека да кола непрыхаванага раскрывае яго самога ў яго самавітасьці [42]. „Чалавек кажны раз стаецца мерай прысутнасьці і непрыхаванасьці існага дзякуючы сваёй сувымернасьці таму, што яму найбліжэйшым чынам адкрыта, і абмежаванасьці гэтым апошнім, — без адмаўленьня закрытых ад яго даляглядаў і без самаўпэўненага намеру судзіць і выракаць пра іхнае быцьцё ці небыцьцё" [43].

Грэкі называлі спахоўна адкрытую воласьць собскага пражываньня чалавека словам *ἦθος*. Яно азначае найперш „звычайнае мейсцазнаходжаньне чалавека, ягонае жытло", а таксама „нораў, звычай, характар, лад мысьленьня". Менавіта тут і с ь ц і ц ц а (забясьпечваецца і, гэтым самым,

[40] Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 263.
[41] Тамсама. С. 264.
[42] Тамсама
[43] Тамсама. С. 264-265.

спраўджваецца) істота (дабá) чалавека ў ягонае існасьці [44]. І ў першую чаргу гэта **д о м** чалавека. „Дом — найчысьцейшы выраз істоты чалавека, які навогул існуе. Першапачатковая форма дому суцэльна вырастае з арганічнага пачуцьця. Яе нават не ствараюць" [45].

Ці ня гэткую адмысловую **н а с т р о е н а с ь ц ь** валасьці-існасьці на ўсё існае ў цэлым і на чалавека меў на ўвеце Арыстотэль, калі параўноўваў парадак (строй, лад) космасу і парадак у доме: „Трэба таксама разгледзець, якім з двух спосабаў утрымлівае прырода сусьветнага цэлага дабро і найлепшае — як нешта існае паасобку ды само па сабе ці як парадак. Або і гэтым і тым спосабам, як у войска? <...> (У сусветным цэлым) усё ўпарадкавана на пэўны лад, але не аднолькава і рыбы, і птушкі, і расьліны; і справа йдзе ня гэтак, што адно ня мае ніякага дачыненьня да аднаго; нейкае дачыненьне ёсьць. Бо ўсё апратана для аднае (мэты), але так, як гэта бывае ў доме, дзе вольны менш за ўсё мае рабіць усё, што толькі давядзецца; наадварот, для вольных усё або ладная частка (справаў) вызначана, тады як у рабоў і жывёлінаў мала што мае дачыненьне да агульнага (дабра), і з ладнага ім застаецца рабіць што выпадае (г.зн. не неабходнае, як у свабодных, а выпадковае, не істотнае. — *С.С.*), бо прырода кажнага зь іх складае гэткі пачатак. Усякаму, на мой сподум, неабходна заняць сваё апрычонае мейсца, і гэта датычыць і іншых сфэраў, у якіх удзельнічаюць усе дзеля (карысьці) цэлага" (Arist. Met. XII, 10 1075a *10-25*).

Верагодна, гэта вельмі старое ўяўленьне. Зусім яўна выражаным мы знаходзім яго, напрыклад, у нэапютагарэізме. Пютаґарэец Арэс лічыў, што прырода чалавека ёсьць „мерка" для будовы і дому і полісу. Гэтаксама як „мерку"

---

[44] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 348—350.

[45] Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. Из раздела „Города и народы" // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 23. Пра магчымую скарэляванасьць ляндшафту як пэўным чынам арганізаванай прасторы і „этасу" гл., напрыклад: Гачев Г. Образы Индии (эллинский и германский) // Иностранная литература. 1990. № 2. С. 194-202.

для ўладкаваньня дому разглядаў чалавека Калікратыд са Спарты. І ў гэтым дом і поліс аказваюцца ўпадобненымі касьмічнаму сьветаладу [46], бо апошні і сам ёсьць ня іншае, як „дакладна вызначаная структура жыцьця, узятая ў цэлым" [47].

Узаемаўпадабненьне космасу, полісу і дому было нагэтулькі натуральнае на працягу ўсяго пэрыяду антычнасьці, што памысьліць іншае было проста немагчыма, у лепшым выпадку гэта выглядала б на бязглуздае блюзьнерства. Нават у позьнеэліністычны пэрыяд, калі „клясычны" антычны космас імкліва дэградаваў пад уплывам усеагульнага „зьмешваньня мейсцаў" і размыканьня яго ў безгранічнасьць чыстага валадараньня (імпэрыі), рупліўцы прадзядоўскай старасьветчыны яшчэ цешылі сябе думкамі аб жаданай гармоніі: „дом і поліс — гэта перайманьне па падабенстве касьмічнаму сьветаладу" (Калікратыд са Спарты) [48].

Але вернемся да аналізу воласьці.

Воласьць як скаардынаваная адасобленасьць (строй) нясе ў сабе пачатак цэльнасьці, яна ёсьць магчымасьць усякай адзінаразьдзельнай цэльнасьці, яе магутнасьць і валадараньне ўва ўсякім цэлым існага. Ёй павінна быць спрычынена ўсё — ад самай дробнай паасобнай рэчы да космасу ў цэлым. Апошні грэкі і называлі (цалкам дастатковым з гэтага гледзішча) словам *τὸ ὅλον* „цэлае". Космас як цэлае мысьліўся як гранічнае ўвасабленьне цэльнасьці ў існым і, з гэтай прычыны, як эталён усякай іншай цэльнасьці. Таму не зьдзіўляе, што элінскія філёзафы найперш былі арупленыя праблемай цэлага. Гэта трывалая і найгалоўная тэма ўсяе антычнае філязофіі. Як справядліва зазначае А.Ф.Лосеў, „антычнае вучэньне пра цэлае і часткі гэткае, што ў галоўным яго не маглі пераўзысьці ніякія філёзафы з наступных культураў" [49].

Цэлае як скаардынаваная адасобленасьць у нейкай воласьці існага адрозьніваецца ад простага згуртаваньня акурат тым, што яно не абыякавае да ўзаемнага разьмерка-

---

[46] Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. С. 32.
[47] Тамсама. С. 662.
[48] Тамсама. С. 32.
[49] Лосев А. Ф. Типы античного мышления // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 79.

ваньня сваіх частак (Arist. Met. V, 26 1024a *1-3*). Гэта азначае, што да частак цэлага можа быць дапасавана катэгорыя „дзе" (*ποῦ*), „мейсца", а да частак згуртаваньня (*τὸ πᾶν*) — ня можа. Цэлае заўсёды нейкім чынам спрычынена да існасьці воласьці і сама існасьць воласьці ёсьць заўсёды нейкае цэлае.

У гэтым сэньсе ў прынцыпе зусім ня ўсё роўна — характаразаваць космас як у с ё і с н а е (*τὸ πᾶν* або *τὰ πάντα*) або як у с ё і с н а е ў ц э л ы м (*τὸ ὅλον*).

З самага пачатку мы сьледам за Арыстотэлем вызначалі існае як тое, што нейкім чынам спрычынена да існасьці. Існасьць выявілася як тое, што існуе (па неабходнасьці) валадараньне собскага ў спахоўна адкрытай воласьці цэлага. Гэта значыць, што існае вызначаецца сваім агранічаным уваходжаньнем у спахоўна адкрытую воласьць цэлага. Агранічанае ўваходжаньне існага ў воласьць нейкага цэлага вызначае неабходны спосаб існаваньня гэтага існага. Відавочна таму, што спосаб існаваньня ўсякага існага не абавязкова супадае зь існасьцю гэтага існага.

Космас як усё існае ў цэлым ёсьць гэткае існае, існаваньне якога цалкам супадае зь ягонаю існасьцю.

У гэтым сэньсе космас ёсьць гранічнае вызначэньне ўсякага існага і існасьці ўсякага існага. Гэта азначае, што ўсякае існае ёсьць гэтае існае, паколькі яно тым ці іншым чынам спрычынена да космасу. Космас — гранічная падстава існаваньня ўсякага існага.

На здабытым груньце можна паспрабаваць крыху яшчэ паглыбіць накіданую карціну антычнага космасу.

Космас як усё існае ў цэлым ёсьць самае дасканалае, бо, па-першае, космас ня мае ніводнай сваёй часткі зьне сябе і гэта па неабходнасьці, іначай гэта будзе ня космас; па-другое, па-за космасам навогул больш нічога няма, ні рэчаў, ні мейсцаў, ні нават ня-існага; па-трэцяе, космас як існае цалкам уваладараны ў сваёй собскай воласьці і нічога ня можа быць гэткага, што магло б яго ў гэтым пераўзысьці (Arist. Met. V, 16 1021b *30-35*).

Будучы граніцай усякага існага, космас неўнікова аказваецца граніцай самога сябе. Паводле Арыстотэля, „граніцай называецца мяжа кажнай рэчы, г.зн. тое першае, па-

за чым нельга знайсьці ніводнай яе часткі, і тое першае, унутры якога знаходзяцца ўсе яе часткі; <...> мэта кажнай рэчы; існасьць кажнай рэчы і істота яе існаваньня...” (Arist. Met. V, 17 1022a *5-10*). Ува усіх гэтых сэнсах космас ёсьць існасьць самаагранічаная, у вадрозьненьне ад усякага іншага існага, што мае ў іншым сваю граніцу.

Самаагранічанасьць космасу азначае таксама, што космас сам у сабе мае сваю меру (*τὸ μέτρον*) і сваёй скрайняй гранічнасьцю задае меру ўсякаму існаму. Але гэтаксама ён задае й меру ўсякаму ня-існаму. Быць мерай самога сябе і іншага, мець сваю ўласную меру ў самым сабе — у гэтым грэкі бачылі азнаку боскага. Таму космас не выпадкова рэгулярна азначаецца як боскі. Больш за тое, на працягу ўсяе антычнасьці выразна выказвалася тэндэнцыя сам космас лічыць за бога.

Шмат спрэчак у антычнасьці выклікала пытаньне пра паходжаньне й пачаткі гэтага космасу і пра яго дачыненьне да часу. Гэтыя пытаньні да рэшты так і не былі вычэрпаныя. Зрэшты, яны выключна заблытаныя ў любых касмалёгіях, не вынятак тут і сучасныя касмалягічныя мадэлі. Напэўна, гэта зьвязана з тым, што космас як гранічная катэгорыя касмалягічнага дыскурсу задае абсалютныя прасторавыя, часавыя, структурныя, сэмантычныя межы самому гэтаму дыскурсу, так што пра космас можна выказвацца зьмястоўна адно з гледзішча космасу як заўсёды ўжо наяўнага.

На абраным шляху нам да пэўнай ступені ўдалося прасьвятліць пастаўленае на пачатку пытаньне: што антычныя грэкі маглі мець на ўвеце, характарызуючы космас як усё існае ў цэлым? Мы зрабілі гэта, у самым неабходным выявіўшы адценьні антычнага разуменьня існага, цэлага і ўсяго. Ключавой на гэтым шляху, натуральна, сталася інтэрпрэтаваная на пэўны лад існасьць існага. Менавіта гэтая інтэрпрэтацыя выяўляе ў галоўных рысах спэцыфіку антычнай „прынцыповай мэтафізычнай пазыцыі”. Раскрытая вышэй нетрывіяльная суаднесенасьць усякага існага з сваім мейсцам у строі цэлага дазваляе зьвязаць гэтую мэтафізычную пазыцыю з адмысловай „спацыяльнасьцю” („прасторавасьцю”) антычнай культуры і аднесьці апошнюю да культураў гэнага тыпу, у якіх вызначальную ролю адыгрываюць фундамэнтальныя прасторавыя інтуіцыі.

ФРЭЙМ „ПАМЕЖНАЯ СЫТУАЦЫЯ” І ЯГО СЭМІЯТЫЧНЫЯ РЭПРЭЗЭНТАЦЫІ Ў ТРАДЫЦЫЙНЫХ ІНДАЭЎРАПЕЙСКІХ КАСМАЛЁГІЯХ

Паняцьце „мяжы” набывае ў сучасных культуралягічных дасьледаваньнях усё большую папулярнасьць. У ладнай меры гэта зьвязана з актуалізацыяй праблематыкі культурнага памежжа [1], міжкультурнага ўзаемадзеяньня і гэтак званага „дыялёгу культураў” [2]. Гэткая арупленасьць сучаснай культуралёгіі тэмай „мяжы” („межаў”) зусім не выпадковая. У свой час М.Бахцін зазначаў з гэтай нагоды, што мяжа — гэта мейсца, дзе адбываецца найбольш напружанае і дынамічнае жыцьцё культуры [3]. Больш за тое, мяжа, паводле М.Бахціна, уваходзіць ува ўнутранае вызначэньне самой культуры [4].

Даволі інтэнсыўнае выкарыстаньне паняцьця „мяжы” і цесна зь ім зьвязанага паняцьця „граніцы” актуалізавала праблему іх канцэптуальнага аналізу. І не ў апошнюю чаргу

---

[1] Гл., напрыклад: Проблемы культурного пограничья // Советское славяноведение. 1991. № 1. С. 28–55.

[2] Библер В.С. Культура. Диалог культур (Опыт определения) // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 31-42.

[3] Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 177.

[4] Параўн.: «Унутранай тэрыторыі ў культурнай воласьці няма: яна ўся разьмешчана на межах, межы праходзяць паўсюль, пераз кожны яе момант, сыстэматычнае адзінства культуры ўваходзіць у атамы культурнага жыцьця...»: Бахтин М.М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 25.

тлумачэньняў патрабуе сам факт папулярнасьці гэтых спосцямаў у васяродзьдзі культуролягаў. Крыху папярэджваючы тое, пра што гаворка яшчэ наперадзе, варта ў зьвязку з сказаным зважыць на адну цікавую акалічнасьць, а менавіта: з пэўных, хутчэй мэтагістарычных, прычынаў індаэўрапейскія культуры, як старажытныя, так і сучасныя, выяўляюць нейкую падвышаную чуйнасьць, неабыякавасьць да „памежнай" праблематыкі, заўсёдную арупленасьць гэтай тэмай, што знайшло свой адбітак і ў раньніх міталягічных, рэлігійных і філязофскіх тэкстах (згадайма тэму *πέρας καὶ ἄπειρον* у піютаґарэйцаў), і ў тэкстах фальклёрных ды эпічных. Але ці не найбольш яскрава гэтая акалічнасьць праявілася ў мовах індаэўрапейскіх народаў. Ніжэй мы падаем далёка ня поўны сьпіс слоў, якія выкарыстоўваліся або выкарыстоўваюцца для азначэньня „памежных" і „пагранічных" сытуацыяў у розных індаэўрапейскіх мовах. Але й з гэтага няпоўнага пераліку бачна, наколькі вымушаны былі індаэўрапейцы вытанчаць свае мовы, дзеля таго каб ухапіць, асэнсаваць, канцэптуалізаваць неверагодна тонкія адценьні ў сваіх уяўленьнях пра структуру сьвету ў цэлым.

Вось некаторыя прыклады:

Ст.-грэц. *ὅρος* 'мяжа; рубеж; граніца; вызначэньне (паняцьця)', *ὁρίζω* 'межаваць; абмяжоўваць нешта; служыць нечаму за мяжу; аддзяляць, адмяжоўваць; абмяжоўвацца, заканчвацца, сягаць да чаго; вызначаць, пастанаўляць, канаваць, меркаваць, прызначаць'; *πεῖραρ* 'канец, граніца, мяжа, скрай, рубеж', *πέρας* 'канец, скрай; верх; вышэйшая ступень нечага', *ἐσχατιά* 'скрай, канец, скрайняя граніца';

снскр. *ánta* 'канец, скрай, мяжа, граніца; завяршэньне, заканчэньне' (< і.-е. *$^{*}H_{2}$ent-o-*), *anta-pāla* 'вартаўнік межаў', *ā́ta* 'агароджа; скрай чагосьці' (? < і.-е. *$^{*}H_{2}$nt-*), *pārá* 'мяжа; канец', *pā́rya* 'канец; выснова; апошні; вырашальны', *paryāntá* 'мяжа, скрай, граніца; абмежаваны чымсьці; які сканчаецца чымсьці', *pára* 'скрайні; чужаземец, замежнік; заканчэньне, завяршэньне', *prāgra* 'скрайняя кропка', *maryā́-dā* 'граніца; скрай; канец; абмежаваньне';

англ. *border* 'мяжа; межаваць; скрай, апушка, аблямоўка, бардзюр, фрыз', *abroad* 'за мяжой', *end* 'канец, граніца; сканчаць', ст.-анг. *(ge)maere* 'мяжа', *division* 'падзел, разьдзел; пераборка; мяжа, рубеж; бар'ер', *bound*, *boundary* 'мяжа, граніца', *frontier*

'мяжа', *range* 'граніцы', *within* 'у граніцах, у межах'; ням. *Bord* 'скрай; борт', *Borte* 'аблямоўка, абшыўка, бардзюр', *Ende* 'канец, скрай; скон', *enden* 'сканчацца, заканчвацца'; *Grenze* 'мяжа; граніца', *grenzen* 'межавацца, судатыкацца, прылягаць';

лац. *līmes* 'мяжа, межавы знак, памежная лінія, рубеж; граніца; канечная мэта', *līmen* 'мяжа, рубеж; парог; дзьверы, уваход, брамы; пачатак; канец', *ulterior* 'замежны', *ultimo* 'падыходзіць да канца, сканчацца', *ultimum* 'апошняя, самая далёкая частка, канец, заканчэньне, скрайняя граніца, скрай; мэта', *ultimus* 'скрай, канец; скрайні', *ultrā* 'за межамі', *terminus* 'памежны камень, межавы знак; pl. межы, граніцы; заканчэньне, канец; канечная мэта', *Terminus* 'Тэрмін, бог межаў і рубяжоў', *Terminālia* 'Тэрміналіі, сьвята на гонар бога межаў Тэрміна (23 лютага)', *termino* 'раз(ад-)мяжоўваць, аддзяляць, аддзяляць мяжой; праводзіць, усталёўваць межы; абмяжоўваць, замыкаць; судатыкацца, межавацца; завяршаць, сканчаць' і г.д., *fīnis* 'граніца, ліміт; мяжа, рубеж; скрай; межы, абшары, воласьць, тэрыторыя; завяршэньне, заканчэньне; канец, мэта; прызначэньне, наканаваньне', *fīnio* 'замыкаць у межы, абмяжоўваць, служыць рубяжом, класьці граніцу, стрымліваць; вызначаць, пастанаўляць, прызначаць, канаваць і г.д.', *fīnālis* 'памежны, гранічны, канечны, мэтавы (філяз.)', *frōns, frontis* 'зьнешні бок, скрай; крыло, флянг' (адкуль франц. *frontière* 'граніца');

лат. *robeža* 'мяжа, рубеж; граніца, ліміт; грань; асады', *robežzīmes* 'межавыя знакі', *ārzemes* 'замежжа', *ārzemnieks* 'замежнік, іншаземец', *eža* 'мяжа', *mala* 'скрай нечага; краіна', *beigas* 'канец, заканчэньне, завяршэньне', *beigt* 'скончыць, сканчаць; перастаць, перапыніць', *gals* 'канец; скрай нечага', *pēdējais* 'апошні, скрайні (у тым ліку ў значэньні 'гранічны')';

літ. *rubežus* 'Granze, мяжа' [5], *arakis* 'Granzstein, межавы камень' [6], *ribà* 'мяжа; рубеж; рыса; граніца', *ribìnis* 'гранічны', *ribojìmas* 'абмежаваньне', *riboti* 'абмяжоўваць', *ribotis* 'межавацца', *síena* 'мяжа (дзяржавы), межавы; рубеж; грань; сьценка', *pasíenis* 'мейсца каля сьценкі; памежная мяйсцовасьць', *pasíenio ruožas* 'памежная паласа', *pasíenyje* 'на мяжы, ля мяжы, на памежнай паласе', *užsienyje* 'за мяжой', *peř* у выразе *peř metus* 'у межах года, на працягу года', *rėmas* 'рамка; граніца', *gālas* 'канец, заканчэнь-

[5] Lexicon Lithuanicum: Rankraštinis XVII a. vokiečių-lietuvių. Vilnius, 1987. P. 200.

[6] Тамсама. P. 200.

не; кавалак; граніца; скрай, канец; сьмерць', *krãštas* 'бераг; скрай; краіна; канец', *baigà* 'заканчэньне, завяршэньне', *baigtinumas* 'канечнасьць; зыход, вынік', *ežià* 'мяжа (у розных значэньнях)';

праслав. **rǫbežь* 'мяжа, рубеж', **granь*, **granica*, **medja* (> блр. *мяжа* і г.д.), рус. *предел* (< **per-dělъ* [7]),

блр. *руб* 'грань, граніца', *нэмень*, *крэс* 'граніца (ліміт)' [8], *капец*, *валатоўка* 'межавы знак' [9], *дукт* 'мяжа; абвод граніцаў' [10];

асец. *aræn* 'мяжа', *fæs araen* 'замежжа' і шэрагі іншых.

У дасьледаваньнях па тэме «Мова — Культура — Мысьленьне» ўжо даўно была зьвернута ўвага на значную нераўнамернасьць разьмеркаваньня лексыкі па розных тэматычных блёках у розных культурах зямнога клубу. Вось клясычны ўжо прыклад: у мове эскімосаў існуе некалькі дзесяткаў слоў для азначэньня гэткай простай з нашага гледзішча прыроднай зьявы, як *сьнег*, у той час як індаэўрапейцы ўжо тысячагодзьдзі абыходзяцца для намінацыі гэтай зьявы практычна адным толькі словам [11] (блр., рус. *снег*, праслав. **sněgъ*, літ. *sniegas*, лат. *sniegs*, гоц. *snaiws*, лац. *nix*, ст.-грэц. *νίφα*, ст.-ірл. *snigid* — усе да і.-е. **(s)no/ eigᵘ-os*). Тлумачэньне гэтаму факту можа быць толькі адно: геаграфічныя і кліматычныя ўмовы ў мейсцах першаснага пражываньня і фарміраваньня індаэўрапейскіх народаў, а

---

[7] Мы не падтрымліваем этымалёгію гэтага слова, прапанаваную Ул. М.Тапаровым у вельмі істотнай для нашай тэмы працы: Топоров В.Н. Понятие предела и Ἔρως в платоновской перспективе (этимологический аспект) // Античная балканистика. М., 1987. С. 107-118, а менавіта: *предел* < **per-dhē-* літар. 'ставіць, класьці на перадзе'. Пра вытворнасьць рус. *предел* ад праслав. **děliti* можа сьведчыць і гэткая своеасаблівая прапорцыя, як рус. *распределять* : блр. *разьмяркоўваць* пры рус. *делить, делиться* : блр. *меркаваць, меркавацца*: Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 7. М – Н. Мн., 1991. С. 19. Пра суадносіны значэньняў 'дзяліць, падзяляць' і 'мяжа, граніца' гл. ніжэй.

[8] Ластоўскі В. Падручны расійска-крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 538.

[9] Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 4. Вкупитися – Вспение. Мн., 1984. С. 146, 152.

[10] блр. *дукт* < польск. *dukt* 'прасека' < лац. *ductus* 'абводка; абрысы і г.д.': Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. Г – І. Мн., 1985. С. 162.

[11] Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. Психологический очерк. М., 1977. С. 58.

таксама сам лад іх жыцьця не стваралі неабходнасьці ўва ўспрыманьні занадта тонкіх адрозьненьняў паміж рознымі відамі сьнега. Успрыманьне гэткіх нюансаў не было для індаэўрапейцаў (быдлаводаў і, пазьней, земляробаў) жыцьцёва неабходным, паколькі іх дабрабыт у значна большай ступені быў залежны ад цёплай пары года, вясеньне-летнеосеньскага пэрыяду. Зразумела, што залежнасьць палярных паляўнічых ад пэўнага стану надвор'я ўва ўмовах амаль бесьперапыннай зімы была непараўнальна зь індаэўрапейцамі большай.

Можна зрабіць выснову, што ўва ўсякай культуры найперш тэматызуюцца і падлягаюць дэталёвай мэнтальнай прапрацоўцы тыя сфэры, якія маюць выключнае жыцьцёвае значэньне, і для выразу адпаведных сэнсаў найперш шукаюцца адэкватныя лінгвістычныя сродкі.

Тая акалічнасьць, што індаэўрапейцы з гэткай дасьціпнасьцю імкнуліся апісаць і словамі выразіць усё, што так ці інакш датычыла тэмы „мяжы" або „граніцы", гаворыць шмат што і пра характар іх мэнтальнасьці, і пра характар культуры ў цэлым.

Далёка ня факт, што адзначаная асаблівасьць індаэўрапейскіх культураў можа разглядацца як рыса ўнівэрсальная, ува ўсе часы і на ўсіх кантынэнтах праяўная. Аднак абмеркаваньне гэтага пытаньня выходзіць па-за межы разгляданай тэмы.

З чым жа ў першую чаргу зьвязана культурнае і культуралягічнае значэньне культурных канцэптаў „мяжы" і „граніцы"?

На нашу думку, галоўнае тут — адмысловая анталягічнасьць усякай „мяжы" ў *сьветах нетрывіяльнай анталёгіі*. Пад „сьветам нетрывіяльнай анталёгіі" мы будзем разумець сьвет, у якім тым або іншым чынам канстытуяваныя рэгіёны існага, якія прынцыпова адрозьніваюцца спаміжсобку па спосабу быцьця гэтага існага. Мінімальная структура гэткага сьвету — бінарная. Гэта „сьвет" і „за-сьвет", „гэты сьвет" і „той сьвет", „гэты сьвет" і „іншы сьвет" і да г.п. Зноў-такі мінімальна, а не безварункава нарматыўна, гэт-

кая бінарная структура можа апісвацца ў тэрмінах „сваё" і „чужое" [12], як напрыклад: „свой сьвет" – „чужы сьвет".

Вядома, што сьвет сучаснага чалавека далёка ўжо ня гэткі. Не ўваходзячы тут у абмеркаваньне яго падставовых характарыстыкаў, зазначым, што гэта сьвет надзычай высокай анталягічнай аднароднасьці. Усё, што здараецца ў ім, усё, што ў ім існуе, — гэта праявы нейкай адзінай, унівэрсальнай першападваліны — матэрыі, прыроды, сьвядомасьці, духа ці нечага накшталт гэтага. „Межы" ў гэткім сьвеце ня могуць ня быць чымсьці ўмоўным, рэлятыўным або канвэнцыйным. Сьветы падобнага тыпу мы будзем называць, на зразумелых падставах, *сьветамі трывіяльнай анталёгіі*. Напрыклад, гэткі вобраз сьвету нарматыўны дагэтуль ў сучаснай фізыцы, як клясычнай, так, у ладнай меры, і неклясычнай. Гранічная праява гэтага — спадзевы на стварэньне Адзінай тэорыі ўсіх узаемадзеяньняў (часам у захапленьні называнай Адзінай тэорыяй Усяго), якія, ня гледзячы на праяўлены ў гэтым напрамку ў апошнія дзесяцігодзьдзі імпэт, так пакуль што й ня спраўдзіліся. Больш за тое, адным зь нечаканых вынікаў гэтага шырокафрантальнага подступу да „апошніх" таямніцаў Сусьвету стала ўсьведамленьне прынцыповай магчымасьці анталягічнай неаднароднасьці Сусьвету ў цэлым. У некаторых сцэнарах так званага „Інфляцыйнага Сусьвету" гэтая магчымасьць фармулюецца прыкладна так: калі наш Сусьвет гэткі, якім мы яго назіраем сёньня, то павінны існаваць іншыя сусьветы з прынцыпова адрознай анталёгіяй, і ніякая камунікацыя паміж імі прынцыпова немагчымая. Бо спаміжсобку яны аддзеленыя зусім не канвэнцыйнымі „межамі" — так званымі „доменнымі сьценкамі". Ёсьць і іншыя прыклады тэарэтычных канструктаў гэтага кшталту (прасторы з адмоўнымі масамі або адлегласьцямі, сьветы, якія ўзьнікаюць у розных адменах „пашыраных тэорыяў адноснасьці", дзе хуткасьць сьвятла адыграе ролю ня гэтулькі анталягічнай „граніцы", колькі анталягічнай „мяжы", і да г.п.). Але ў цэлым сучасная фізыка яшчэ ня мае

---

[12] Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. С.-Пб., 1993. С. 183 і далей.

надзейнага інструмэнтара для апэраваньня з падобнымі канструктамі.

1. „Мяжа" і „граніца" як культурныя канцэпты

Калі мы маем справу з уяўленьнямі, якія самымі разнастайнымі спосабамі пранізваюць „цела" пэўнай культуры або цэлага культурнага арэалу (у нашым выпадку — індаэўрапейскага) і пачаткі якіх губляюцца недзе ў глыбінях тысячагодзьдзяў, то звычайных сродкаў аналізу, як правіла, аказваецца недастаткова. Мы ня можам тут абмежавацца адно лягічным або фармальна-сэмантычным аналізам, паколькі сувязі падобных канцэптаў з цэлым культуры аказваюцца зусім не фармальныя і нетрывіяльныя. А праяўляецца гэта ў нетрывіяльнасьці суадносінаў трох падставовых „сьветаў" культуры — „сьвету ідэяў", „сьвету рэчаў" і „сьвету слоў". Усьведамленьне гэтай акалічнасьці дало магчымасьць разгарнуць шырокім фронтам дасьледаваньні, дзе за адзінку аналізу прымаюцца гэткія глябальныя аб'екты, як, напрыклад, „мадэль сьвету", бо высьветлілася, што, толькі маючы на ўвазе гэткае цэлае, можна зразумець мейсца тых або іншых зьяваў культуры.

У тых пазыцыях, дзе названыя „сьветы" ўзаемадзейнічаюць найбольш напружана, утвараюцца так званыя „канцэптуалізаваныя вобласьці сэнсу", якія могуць рэпрэзэнтаваць больш высокі ўзровень абстракцыі, чым *толькі* моўная або культурная мадэлі сьвету [13]. Гэткія канцэптуалізаваныя вобласьці ўзьнікаюць як вынік пэўнага сынтэзу „чыста" моўных і „чыста" культурных тэмаў. «Пры гэтым пад моўнымі тэмамі разумеюцца — лёгіка-лінгвістычныя канстанты мовы: базавыя сэмантэмы (тыпу „сьвет", „чалавек", „неба" і г.д.), граматычныя катэгорыі, сынтактыка-марфалягічныя структуры (напрыклад, дзеяслоўнае кіраваньне). Пад культурнымі тэмамі разумеюцца як больш ці менш цэльныя канцэптуальныя сыстэмы (напрыклад, канцэпт „сьвет", канцэпт „вера" і г.д.), так і розныя элемэнты

[13] Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. М., 1993. С. 14-15.

сыстэмаў сьветапогляднага парадку (напрыклад, паняцьце „цэнтр сьвету", „сусьветнае дрэва" і г.д.)» [14].

Практыка параўнаўча-гістарычных штудыяў, найперш у галіне індаэўрапейскага мовазнаўства, таксама паказвае, што далёка не ўва ўсіх, і тым болей не ўва ўсіх прынцыповых, істотных, выпадках фармальны аналіз моўнага матар'ялу можа даваць здавальняючыя вынікі. Было заўважана, што адно недзе ў „сярэднім дыяпазоне", калі не ўзьнікае патрэбы «ў звароце да гранічных выпадкаў ані ў пляне арыентацыі на максымальна шырокі моўны матар'ял, ані ў пляне дасягненьня „абсалютна" зыходнага стану (гранічная храналягічная глыбіня), ані ў пляне выяўленьня „апошняй" быцьцёвай сутнасьці этымалягізаванага слова», звычайная „навуковая" этымалёгія дае цалкам прыймальныя вынікі [15]. Гэта выпадкі, калі і этымалёгія слова і яго сэнсавая структура, разгляданая ў дыяхраніі, могуць, прынамсі, прынцыпова, быць вычэрпаныя да рэшты. Аднак у вагульным выпадку гэткія спадзевы ня спраўджваюцца.

Ёсьць словы, якія проста патрабуюць больш чуйнага да сябе падыходу. Гэта словы, якія кадуюць канстытутыўныя элемэнты мадэлі сьвету культуры, або так ці іначай аказваюцца суаднесеныя з сыстэмай найважнейшых культурных каштоўнасьцяў. Гэта словы, якія выражаюць тыя самыя культурныя канцэпты, пра якія гаворка ішла крыху вышэй. Яны „жывуць" у канцэптуалізаваных вобласьцях, на „нічыйнай, памежнай зямлі", у прамежках паміж „сьветам слоў", „сьветам рэчаў" і „сьветам ідэяў або паняцьцяў". І гэта ўжо спэцыфіка ўласна чалавечага, што такія „прамежкавыя" зоны часам з ладнага перакрываюць усю прастору культуры. «Менавіта тут з асаблівай відавочнасьцю выяўляецца, што паняцьце канчатковай (абсалютнай, адзіна слушнай) этымалёгіі для цэлай клясы слоў зьяўляецца ілюзіяй, што адносіны сэмантычнай структуры слова і яго этымалёгіі нібы мяняюцца. „Аб'ектыўная" этымалёгія становіцца малаэфэктыўнай, а нагадкі на інтэнсыўныя этымалягічныя рашэньні пачынаюць вызначацца рознымі канфі-

---

[14] Тамсама. С. 15.

[15] Топоров В.Н. О некоторых теоретических аспектах этимологии // Этимология. 1984. М., 1986. С. 205-206.

гурацыямі „самаспараджальных" сэнсаў, якія набываюць бясспрэчнае пяршынства» [16]. Дзеля таго, каб хоць неяк умець агоўтваццa ў гэткім „прамежкавым сьвеце", спатрэбілася ў пэўным сэньсе „рэабілітаваць" іншыя, „ненавуковыя", віды этымалёгіі: „народную", „мітапаэтычную" і „анталягічную (або філязофскую)" этымалёгіі [17], а ў самой „навуковай" этымалёгіі прызнаць прынцыповую „поліэтымалягічнасьць", прынамсі, пэўных разрадаў слоў [18]. І, як слушна з гэтай нагоды зазначае Ул.М.Тапароў, «дзякуючы гэткім выпадкам праблема „шматзначнай" этымалёгіі (або „поліэтымалягічных" слоў, калі ўзяць іншы ракурс) упершыню можа быць вытлумачана не як прыкрая неабходнасьць, а як вынік некаторых прынцыповых і неад'емных характарыстыкаў самога слова» [19].

Гэткі падыход знаходзіць зараз натуральны, на наш пагляд, працяг і падтрымку ў тых дасьледаваньнях, у якіх пастулюецца ня проста сыстэмнасьць мовы і розных яе ўзроўняў, але прымаецца, што мова ўяўляе складаную дынамічную сыстэму з самаарганізацыяй [20]. Пры гэтым аказваецца, што большая частка ўнутрымоўных працэсаў працякае ў своеасаблівай унутранай „прасторы мовы" і сьвядомасьцю, як правіла, зусім не кантралюецца. Гэтая акалічнасьць, на нашу думку, пераводзіць дыскусіі па клясычнай ужо праблеме ўзаемадачыненьняў мовы і мысьленьня ў абсалютна іншую плашчыну, дзе старыя аргумэнты (звы-

---

[16] Тамсама. С. 208.

[17] Ці ня самы яскравы прыклад апошняй этымалёгіі прадэманстраваў усімі сваімі творамі М.Гайдэґер. Гэта цудоўныя ўзоры „ўзаемапаслушэнства" слова і думкі, калі слова і думка *чуюць* адно адну.

[18] Топоров В.Н. Ведийское *ṛtá-: к соотношению смысловой структуры и этимологии // Этимология. 1979. М., 1981. С. 141.*

[19] Тамсама. С. 141.

[20] Гл., у прыватнасьці, цэлую сэрыю працаў М.М.Макоўскага, дзе гэткі падыход да мовы праводзіцца ці не найбольш пасьлядоўна: Маковский М.М. Лингвистическая комбинаторика: Опыт топологической стратификации языковых структур. М., 1988; Маковский М.М. Удивительный мир слов и значений: Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. М., 1989; Маковский М.М. Лингвистическая генетика: Проблемы онтогенеза слова в индоевропейских языках. М., 1992 і іншыя працы гэтага аўтара.

чайна, не на карысьць тэзысу пра менш-больш актыўную ролю мовы ў спазнаньні) ужо аказваюцца нерэлевантнымі, паколькі фармуляваліся яны, зыходзячы зусім зь іншай дасьледніцкай парадыгмы.

Менавіта ў тэрмінах новай, „сынэргетычнай", парадыгмы сталася магчымым яўна сфармуляваць шэраг тэзысаў, што былі абсалютна нерэлевантныя „картэзыянскай" лінгвістыцы, як, напрыклад, тэзыс пра спэцыфічную матываванасьць і неадвольнасьць моўнага (сэміятычнага) знака.

У ранейшай працы [21], маючы на ўвеце працы Ул.М.Тапарова, М.М.Макоўскага, Ю.С.Сцяпанава ды інш., намі быў сфармуляваны тэзыс пра тое, што слова служыць ня гэтулькі дзеля намінацыі паасобных прадметаў, зьяваў, станаў або дзеяньняў, колькі дзеля азначэньня цэльнасных сымбалічных рэпрэзэнтацыяў пэўных экзыстэнцыйных сытуацыяў, якія былі названыя намі *фрэймамі*, паводле аналёгіі з адпаведнымі канструктамі ў сучаснай кагніталёгіі і кагнітыўнай лінгвістыцы. Найперш гэткая выснова, відаць, можа быць дапасаваная да гэтак званых „творчых аноматэтычных эпохаў, калі сэмантычныя матывіроўкі сьвядома высоўваліся і сьвядома рэалізоўваліся" [22]. Раскрыць падобныя матывіроўкі, выявіць унутрысыстэмныя сувязі канкрэтнага слова і гэтым самым рэканструяваць фрагмэнт фрэймавага тэзаўрусу дадзенай культуры адно фармальнымі сродкамі без адначаснай рэканструкцыі „суб'екта-анаматэта" і фрагмэнту лінгвістычнай мадэлі сьвету, гамэаморфнай карціне сьвету дадзенай культуры, практычна немагчыма.

Ніжэй робіцца спроба ўзнаўленьня фрагмэнту традыцыйнай індаэўрапейскай мадэлі сьвету, які з увагі на яго спэцыфічную „рамачнасьць" для гэтых культураў мы інтэрпрэтуем як фрэйм „памежная сытуацыя", г.зн. як тыя асады, у якіх могуць быць зразуметыя і вытлумачаныя многія

---

[21] Санько С. Культура як тэзаўрус фрэймаў (папярэдняя публікацыя) // Vieda. Працы Беларускага інстытуту Эўропы (Беларускага навукова-гуманітарнага таварыства). Мн., 1993. С. 70-80 (гл. с. 7-19 гэтага выданьня).

[22] Топоров В.Н. Язык и культура: об одном слове-символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве) // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. С. 18.

элемэнты традыцыйнай і сучаснай культуры індаэўрапейскіх народаў. Па сутнасьці ніжэй падаваныя зацемкі могуць разглядацца як матар'ялы для будучага сэмасыялягічнага слоўніка-тэзаўрусу індаэўрапейскіх моваў, прынамсі, у тым яго фрагмэньце, які датычыць тэмы „памежных сытуацыяў".

Канцэпты „мяжы" і „граніцы" закранаюць самы нэрв тэсматычных індаэўрапейскіх культураў, уваходзяць у іх ядзерную частку на зусім не факультатыўных правох. Гэта праяўляецца ў сувязі гэтых канцэптаў зь ідэямі прасторы й часу, паходжаньня сусьвету і, адпаведна, касмаганічнага прэцэдэнту. Гэтая сувязь праяўляецца як на канцэптуальным, гэтак і на лексычным узроўні. Прадэманструем гэта шэрагам прыкладаў.

2. „Мяжа" і „тыя часы"

Сэмантычная структура індаэўрапейскіх слоў для азначэньня „мяжы" і „граніцы" зусім невыпадкова ўключае і кампанэнты, якія адсылаюць да касмаганічнага прэцэдэнту, да так званых „тых часоў", *in illo tempore*, калі сьвет толькі зачынаўся. Гэта — часы сівой даўніны, стараветчыны, адзначаныя дзейнасьцю багоў і першапродкаў. З гэтай прычыны ўсё, што адносілася да гэтых часоў, мела для наступных пакаленьняў найвышэйшы аўтарытэт і каштоўнасьць як прэцэдэнт, варты перайманьня, а «... усякі важны мамант жыцьця разглядаўся як паўтор гэтага спракаветнага працэсу. Такім чынам, міт быў ня проста аповядам пра тое, што здарылася даўно-даўно, і не спэкулятыўным вытлумачэньнем таго, як гэты сьвет стаў тым, чым ён ёсьць. Пахоаджаньне сьвету ўявіла сабой прататып бясконца паўтаранага працэсу трывалага абнаўленьня жыцьця і сьвету» [23].

На лексычным узроўні гэткую суаднесенасьць можна прадэманстраваць наступнымі прыкладамі:

з аднаго боку, снскр. *ánta* 'скрай, мяжа; граніца; канец; завяршэньне, заканчэньне', ням. *Ende* 'канец; скрай; скон' і да г.п.,

[23] Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 28.

з другога боку, снскр. *antamá* 'мінулы', *ánti* *'пераж, раней'*, лац. *ante* 'перад, пераж, да, раней, таму назад (часавыя адносіны)', 'які быў раней, ранейшы', *antīquitus* 'здавён, спаконвеку, са старажытных часоў; некалі, у старыну' і г.д. (усе да і.-е. *H_2ent-*);

з аднаго боку, лац. *ultimus* 'скрай, канец; скрайні', *ultimo* 'падыходзіць да канца; сканчацца', *ultrā* 'за межамі' і г.д., з другога боку, *ulterior* 'мінулы, які прайшоў', *ultimum* 'самыя даўнія падзеі', *ultimus* 'найстаражытны; першапачатковы; першасны';

далей, з аднаго боку, ст.-грэц. *πέρας* 'мяжа, граніца ...', снскр. *pārá 'мяжа; канец'* і г.д., з другога боку, снскр. *prāk* 'раней, пераж, да', *prāktana* 'папярэдні; старажытны', *pára 'далёкі (у часе); мінулы, больш раньні'* і шмат іншых вытворных зь блізкай сэмантыкай, англ. *former* 'ранейшы, пераджні, былы, папярэдні', лац. *prīscus 'старажытны, прадзедаўскі'*, блр. *спраку*-веку 'спаконвеку, здавён-даўна', *прака*ветны 'спаконвечны, старадаўні' (усе да і.-е. **per-/*por-*);

нарэшце, з аднаго боку, блр. *канец*, рус. *конец* і г.д., а з другога боку, блр. *спакон* вякоў, *спаконвеку*, рус. *испокон*, *искони* 'спрадвеку; здавён-даўна' (усе да і.-е. **ken-/*kon-*).

(Супастаўленьні, натуральна, можна было б доўжыць і доўжыць.)

3. „Мяжа" і „час", „прамежак часу"

Гэтыя пракаветныя часы азначаныя яшчэ й тым, што гэта — момант узьнікненьня самога часу, або прататыпу усякай часавасьці — Сакральнага Часу [24]. Ня дзіва, што паняцьці „мяжы" і „часу" аказваюцца зьвязаныя і на лексычным узроўні, бо непасрэдна зьвязаныя былі і іх сакральныя, касмалягічныя прататыпы. Разгледзім некалькі прыкладаў:

снскр. *ántara* 'прамежак часу; час', *antarāntarā* 'час ад часу', *antar-āla* 'прамежак (у прасторы, часе)', якія, прынамсі, камбінаторна суадносяцца з вышэй прыведзенай праформай і.-е. **H_2ent-*;

снскр. *prā́k* 'з гэтых пор'; слав. *пора* 'пара' [25]; блр. *цяпер* 'зараз,

[24] Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 48-74.

[25] Пра суадносіны канцэптаў „пара́" і „час" гл., напрыклад: Яковлева Е.С. *Время* и *пора* в оппозиции линейного и циклического времени // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 45-51, дзе адмыслова падкрэсьліваецца „архетыпічная" сувязь канцэпту „пара́" з цыклічным касмалягічным часам.

літар. „у гэты момант" („у гэты **пер-*")' [26], *цеперся*, *ціцеперся* 'даўно; да гэтага моманту' [27]; тах. A *tāpär(k)* 'цяпер, цяперака' [28], лац. *parum-per* 'на кароткі час; хутка' (пры *parum* 'мала, няшмат'), etc; верагодна, у гэтай сувязі заслугоўвае ўвагі і раскрытая Й.Трыбрам сувязь осскага *pestlum* 'templum, храм (< 'абмежаваная, абгароджаная прастора')' і ням. *Frist* 'тэрмін; рок (= рус. *срок*)' [29]. Апошняе слова разам з ст.-в.-ням. *frist* 'абмежаваны час; адтэрміноўка', ст.-англ. *first* 'тэрмін; пэрыяд часу', ст.-ісл. *frest* 'тое самае' ўтварае ізаглёсу з тах. A *prast*, B *preściye* 'час'. Мы разглядаем усе прыведзеныя тут прыклады як камбінаторныя варыянты і.-е. **per-/ *por-*.

ст.-грэц. *χρόνος* 'час; пэрсаніфікаванае божышча часу'. Агульнапрынятай этымалёгіі гэтага грэцкага слова дагэтуль няма. Засноўваючыся на аналізаваных намі сэмасыялягічных заканамернасьцях у індаэўрапейскіх мовах, мы прапануем тут сваю вэрсію. На нашу думку, апраўдана разглядаць гэтае слова ў вадным

---

[26] Арэал і разгляд формаў гл., напрыклад, у: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. Т. IV. Т – Ящур. М., 1987. С. 44. Прыведзеныя тут прыклады (рус., укр., чэск., польск., ст.-слав., але безь беларускіх (!?)) і сэмантычны роскід ува ўсходне- і заходнеславянскіх словах, відавочна, не даюць падставаў для праславянскай рэканструкцыі. Не пераконвае і ўласная этымалёгія М.Фасмэра: з *то* + *первый*.

[27] Да сэмантыкі *цеперся* параўн. блр. *летась* літар. 'лета, што папярэднічае гэтаму лету, мінулае лета'. Адсюль маем: 'момант, які папярэднічаў гэтаму моманту; мінулы момант' > 'даўні; даўно'.

[28] На гэтую яскравую тахарска-„усходнеславянскую" ізаглёсу зьвяртае ўвагу Вяч.Ус.Іванаў у вадносна нядаўняй працы: Иванов Вяч.Вс. Балто-славяно-тохарские изоглосы // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. С. 58 са спасылкай на: Lewy E. Kleine Schriften. Berlin, 1961. S. 218, 330. М.Фасмэр (гл. вышэй) без абмеркаваньня адхіляе сувязь з тахарскім словам. Да параўнаньня тут можна яшчэ прывесьці й даволі рэгулярнае беларускае дыялектнае *цяперка*, *цяперака*, якое і структурна і сэмантычна цалкам адпавядае тахарскай форме. Ёсьць падставы бачыць у элемэньце *-k-* гэтых тахарскага і беларускага слоў рэфлекс старой прыслоўнай часьціны *-ke-*, якая азначала аднесенасьць таго, пра што йдзе гаворка, да пазыцыі суб'екта: Степанов В.С. Индоевропейское предложение. М., 1989. С. 105-109.

[29] Степанов Ю.С. „Слова", „Понятия", „Вещи". К новому синтезу в науке о культуре. Вступительная статья // Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 17-18.

шэрагу з ст.-грэц. *χώρα* 'прастора; зямля; краіна; мейсца; сяліба; хутар', *χωρίον* 'умацаванае мейсца; умацаваньне, крэпасьць', *χόρτος* 'агароджа; паша', *αὐλῆς ἐν χόρτῳ* 'у агароджы двара (на абгароджанай пляцоўцы, на абгароджаным лузе двара)', пачаткова, відаць, 'прастора, заключаная ў пэўных межах', якое, у сваю чаргу, зьвязанае з *χωρίζω* 'стаўлю асобна; аддзяляю; разьмяжоўваю, адмяжоўваю' [30]. Мы схільныя ўзводзіць гэтыя старагрэцкія словы да ўмоўна пакуль рэканструяванай праформы і.-е. **gher-/ *ghre-* з рознымі ступенямі чаргаваньня, да якой, верагодна, узыходзяць і праслав. **granь, *granica* 'грань; мяжа; граніца' [31]; ням. *Grenzen* 'мяжа; граніца' [32], а таксама літ. *gretà* 'побач; разам з; каля; шэраг, шар, шарэнга; суседзтва; наваколье', *gretimas* 'сумежны; суседні', *gretinis* 'сумежны'; тах. B a *kartte, akarte, akärtte 'паблізу, зьблізу'* [33]. Калі нашыя супастаўленьні слушныя, то зьяўляецца магчымасьць зьвязаць з прыведзенымі вышэй формамі і дэрываты і.-е. **gherdh-/ *ghordh-/ *ghr̥dh-*: літ. *gar̃das* 'загарадка; абгароджанае мейсца; загон; стайня'; герм. **gardaz* 'абгароджанае

---

[30] Аналіз і разгляд рэлевантных фактаў гл.: Бородай Т.Ю. Семантика слова *chōra* у Платона // Разыскания (Dzetemata). М., 1984. С. 58-73; Санько С. Канстытутыўныя элемэнты антычнага космасу як эталённага для стараэўрапейскай тэсматычнай культуры // Kryцja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 112-117 (гл. папярэдні разьдзел гэтага выданьня).

[31] Іншая этымалягічная вэрсія разглядаецца ў: Топоров В.Н. Функция границы и образ „соседа" в становлении этнического самосознания (русско-балтийская перспектива) // Советское славяноведение. 1991. N 1. С. 29-31.

[32] Этымалягічную, а ня толькі камбінаторную, сувязь славянскіх і германскіх назваў „мяжы" дапускае, хаця й з агаворкамі, Ул.М.Тапаров (гл. папярэднюю зноску).

[33] Пра суадносіны літоўскага і тахарскага слоў гл.: Ван Виндекенс А. О некоторых необъясненных тохарских словах // Этимология. 1972. М., 1974. С. 141-142. Сэмантычнае разьвіцьцё ў гэтых словах адбывалася па даволі стандартнай для індаэўрапейскіх моваў мадэлі, параўн., напрыклад: снскр. *ánta* 'блізкі', *ántara* 'блізкі, бліжэйшы; каханы', *antamá* 'сусед; бліжэйшы, суседні; інтымны; асабісты' пры *ánta* 'край, мяжа, граніца, канец', *maryādin* 'які застаецца ў межах; сусед' пры *maryá-dā* 'граніца, скрай, канец, абмежаваньне', і.-е. **prei̯-* 'прыемны, любімы; прыяцель' (< **per-*) пры рэалізацыі на аснове гэтага этымону шматлікіх слоў з „памежнай", „пагранічнай" сэмантыкай. Гл. таксама: Топоров В.Н. Функция границы и образ „соседа" в становлении этнического самосознания… .

мейсца; гарадзіць, абгароджваць; апярэзваць' (гоц. *gards* 'дом', англ. *garden*, ням. *Garten* 'сад', ісл. *garðr* 'сад, парк; двор; агароджа, плот, абгароджанае мейсца; дом'); праслав. **gordъ* 'тое самае' (адкуль — *горад* і *гарод* [34]); лац. *hortus* 'абгароджанае мейсца; гарод; сад; парк'; хец. *gurta-* 'горад, крэпасьць'; ст.-інд. *gṛha-* 'дом' і шматлікія назвы з асновай на *Гортѵ-* у балканска-малаазыйскім арэале [35]. На магчымую сувязь зь ідэяй часу дэрыватаў і.-е. **gherdh-* можа паказваць адная з тыповых формулаў беларускіх замоваў — *„месяцам абгараджуся"* [36], г.зн. „абкружуся, апярэжуся" (у ахоўных мэтах), пры этымалягічнай сувязі назвы *Месяца* зь ідэяй вымярэньня і, найперш, вымярэньня часу (< і.-е. **mē-* 'мерыць, вымяраць'), адкуль і назва ці не галоўнага часавага інтэрвалу — *месяц* [37]. Да пэўнай ступені гэта знаходзіла б падтрымку ў суадносінах лац. *templum* і *tempus* (гл. ніжэй).

Асаблівую значнасьць для нашай тэмы маюць старагерманскія факты [38]. Тут мы знаходзім ці не найбольш насычанае сымбалічнае ўжываньне слова **gardaz*. Гэтае слова належыць апісаньню самой структуры ўзьніклага і ўпарадкаванага космасу і азначае „галоўную анталягічную мяжу". Пры гэтым яўна тэматызуюцца дзьве пары суаднесеных, але якасна адрозных сьветаў. З аднаго боку, гэта *Mitgardr* — 'усё, што знаходзіцца ў сярэдзіне абгароджанай прасторы' і *Utgardr* — 'усё, што знаходзіцца знадворку абгароджанай прасторы'. Гэта гарызантальная структура сьвету. З другога боку, гэта *Mitgardr* і *Asgardr* — 'месца знаходжаньня нябесных багоў-асаў'. Гэтая пара задае вэртыкальную структуру сьвету. Згодна зь вельмі верагодным тлумачэньнем

---

34 Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. Г – І. Мн., 1985. С. 102.

35 Гиндин Л.А. Некоторые ареальные характеристики хеттского. II. (К балкано-хетто-лувийским изоглосам в предanатолийский период) // Этимология. 1972. М., 1974. С. 150.

36 Гл. том з сэрыі «Беларуская народная творчасць»: Замовы. Мн., 1992. С. 47, 59 і далей.

37 Гл., напрыклад: Иванов Вяч.Вс. Разыскания в области анатолийского языкознания. 15а, 18а, 19а, 20-24 // Этимология. 1979. М., 1981. С. 130-132.

38 Багаты матар'ял пададзены ў нядаўняй працы: Топорова Т.В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994.

С.Г.Праскурына [39], прагерм. **midja-gardaz* павінна было азначаць пачаткова ня столькі „сярэдзіну сьвету" або „сярэдзінны сьвет" (як звычайна яго перакладаюць), а хутчэй „сярэдзіну (цэнтр) абгароджанай прасторы". Тады гэтае слова азначала так званы сакральны цэнтар, мейсца максымальнай сакральнасьці, непасрэдна суаднесенае з часамі ўзьнікненьня (стварэньня) сусьвету. Такім чынам, **gardaz* рэалізуе свайго роду мадэль ідэальнага сьвяцілішча, храма.

Яшчэ адзін вельмі істотны і, у пэўным сэньсе, „клясычны" прыклад дае старарымская сакральная традыцыя. Ужо даволі даўно была раскрыта этымалягічная сувязь паміж лацінскімі азначэньнямі „храма" (*templum*) і „часу" (*tempus*) [40]. З тых часоў гэтая сувязь шматкротна абмяркоўвалася ў літаратуры. Прывядзем тут кароткае рэзюмэ папярэдніх дасьледаваньняў.

Згодна з прынятай зараз вэрсіяй, і лацінскае *templum* і лацінскае *tempus* належыць разглядаць у адным шэрагу з лац. *temperare* '*абмяжоўваць*; прыводзіць у гармонію; рабіць памяркоўным' [41]. *Templum* — гэта абгароджанае і межамі вылучанае мейсца, адмыслова падрыхтаванае пад закладку горада або сьвяцілішча. Але гэта — і адмыслова вылучаны аўгурам участак неба, у граніцах якога маглі праводзіцца аўсьпіцыі — назіраньні за палётам птушак дзеля вызначэньня спрыяльнасьці ці неспрыяльнасьці волі багоў для той або іншай грамадзкай акцыі. У гэтым сэньсе ўнутраная частка горада ў межах так званага *памэрыя* ўяўляла сакральнае мейсца — templum. Толькі асьвечаны ў сакральных межах „дом бога" мог называцца templum, „храм". Гэтаксама толькі ў васьвечаным мейсцы маглі вяршыцца і палітычныя справы: мейсца паседжаньняў сэнату называлася templum [42]. Падобныя суадносіны назіраюцца і ў такіх

---

[39] Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия. М., Наука, 1993. С. 20, 22.

[40] Usener H. Gotternamen. Bonn, 1920. S. 191 і далей.

[41] Штаерман Е.М. Человек и космос в мире Рима // Вестник древней истории. 1992. N 3. С. 181.

[42] Сидорович О.В. Дивинация: религия и политика в архаическом Риме // Религия и община в Древнем Риме. М., 1994. С. 72, 74.

назвах, як блр. *Гарадок*, *Гарадзец*, *Гарадзішча*, якія вельмі часта на тэрыторыі Беларусі адносяцца да старых паганскіх сьвяцілішчаў. Самы яркі прыклад такога сьвяцілішча — вядомае гарадзішча банцараўска-тушамлянскай культуры Тушамля. Параўн. таксама ст.-грэц. *σηκός* уласна 'агароджа; сьвіран, стадола', але й 'сьвятое мейсца, напрыклад, агароджа вакол сьвятарнай масьліны ў Атэнах; мейсца ў храме, дзе стаяў стод бога; сьвятыня; навогул, храм'.

І вось менавіта ідэя вылучанай межамі прасторы была пакладзена ў падмурак абстрактнай ідэі „часу", tempus [43]. Варта таксама адзначыць, што з tempus вельмі шчыльна асацыяваны адзін з найбольш архаічных рымскіх багоў — Янус, зь якім зьвязаны ці не адзіны, які дайшоў да нас, рымскі касмаганічны міт (гл. пра гэта ніжэй).

Ст.-грэц. *χρόνος* 'час; божышча часу' і *χώρα* 'абмежаваная прастора' цікавыя для нас яшчэ й тым, што абодва яны антычнымі касмагоніямі стасаваліся як раз да пракаветных часоў, да часоў узьнікненьня ўсяго існага. Цікава, што тэрміналягізацыя ўжываньня слова *χώρα* Плятонам адбываецца ў самым касмаганічным яго дыялёзе «Тымэй» (Plat. Tim. 48 a – 52 e), у тым разважаньні, дзе Плятон уводзіць сваё паняцьце „трэцяга роду існага". Як рэзумуе свой аналіз гэтага паняцьця ў Плятона Т.Ю.Барадай: «*Chōra* — гэта вечны „трэці від", „які не паддаецца разбурэньню" і дае мейсца або прытулак (hedran) усяму, што нараджаецца на сьвет; сам ён не даступны ўспрыманьню, але толькі нейкай „незаконнанароджанай" выснове, што ўсё існае абавязкова павінна існаваць недзе (*pou*), у нейкім мейсцы (*en tini topōi*) і ўнутры нейкай хоры (*catechon chōran tina*). Сама ж яна не існуе ні на небе, ні на зямлі («Тымей», 52 a-b). Яна шматкротна мянуецца „маці", „карміцелкай" і „ўспрымальніцай" усяго існага («Тымей», 49 a – 52 c)» [44]. З прыведзеных характарыстык „хоры" добра бачныя касмаганічныя асацыяцыі гэтага плятонаўскага слова-тэрміну. Касмаганіч-

---

[43] Абмеркаваньне дзейснай тут сэмасыялягічнай мадэлі гл.: Степанов Ю.С. „Слова", „Понятия", „Вещи". К новому синтезу в науке о культуре. Вступительная статья // Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 17-18.

[44] Бородай Т.Ю. Семантика слова *chōra* у Платона. С. 72.

ныя ж функцыі Хронаса вельмі добра вядомыя. Асабліва яны яскрава выражаны ў антычным арфізме і яго пазьнейшых інтэрпрэтацыях. Прынамсі, Хронас рэгулярна атаесамляецца з „протагонам" („першанароджаным") у арфічных касмаганічных гімнах.

4. „Мяжа" як вынік „(перша)падзелу"

Этымалягічны і сэмантычны аналіз паказвае, што ў шэрагу істотных выпадкаў існуе трывалая і матываваная сувязь індаэўрапейскіх назваў „мяжы" зь дзеяслоўнымі і іменнымі асновамі з агульным значэньнем 'падзелу', 'дэзінтэграцыі', 'разьмеркаваньня'. Гэта зусім натуральна, паколькі „тыя часы" — гэта як раз часы, калі адбывалася першасная структурацыя будучага Сусьвету. Прывядзем адпаведныя прыклады:

ст.-грэц. *μοῖρα* (< **moria*) 'частка; доля; надзел', 'доля ў спадчыне', 'частка зямлі, воласьць, валоданьне', 'партыя', 'належная некаму частка; належнае; справядлівае', 'лёс, кон; наканаваньне лёсу'; *μοιράω* 'дзяліць, падзяляць'; *μόρος* 'лёс, жэрабя; сьмерць'; *μέρος* 'частка, доля, порцыя; аддзяленьне', 'удзел, доля', 'чарга' і іншыя < і.-е. **mer-/ *mor-* 'разьбіваць; дзяліць'. Далей сюды ж: снскр. *mar* II 'разламываць, разьбіваць'; блр. *памеркавацца* 'падзяліцца (з кімсьці)'.

А з другога боку мы маем:

ст.-англ. *(ge)maere* 'мяжа'; снскр. *maryā-da* 'мяжа; скрай, канец; абмежаваньне', *maryāda-bhedaka* 'парушальнік межаў', *maryādin* 'які застаецца ў межах; стрыманы; сусед'. Усе да і.-е. **mer-/ *mor-*.

Аналягічнае разьвіцьцё мы назіраем у англ. *division* 'падзел, разьдзел; частка; аддзел; адміністратыўная або выбарчая акруга; разыходжаньне ў поглядах, рознагалосьсе', з аднаго боку, але й 'пераборка; мяжа, рубеж; бар'ер', з другога боку.

Ад і.-е. **bher-* 'рэзаць' утвораны англ. *border* 'мяжа; скрай; кайма; бардзюр; фрыз', 'межаваць; быць падобным; абшываць, аблямоўваць', *borderer* 'жыхар памежнай паласы', *borderland* 'памежная вобласьць, памежная паласа; прамежкавая вобласьць; нешта няпэўнае, прамежкавае, нешта

сярэдняе', *borderless* 'які ня мае межаў; бясконцы', *borderline* 'памежны', перан. 'які знаходзіцца на грані', *border line* 'мяжа, дэмаркацыйная лінія'; ням. *Bord* 'скрай; борт', *Borte* 'кайма; абшыўка; бардзюр' (< **bhr̥-to-* 'адрэзаны'), а таксама блр. *брыд* 'рабро дошкі', *брыды* 'канцы клёпак', *брыж* 'востры скрай, грань' (< **bhrei̯-dh-*) [45] і, магчыма, *бераг* у значэньні 'скрай' (< **bher-g'h-*).

Шэраг прыкладаў тут можна было б працягнуць.

Сэнсавая і нават апэрацыйная сувязь канцэпту „мяжа" з уяўленьнямі пра „часткі", „долі", „падзел" была ўсьвядомленая на самым заранку эўрапейскай літаратурнай і філязофскай традыцыі. Так, напрыклад, у Плятона мы амаль заўсёды знаходзім споцямы „мяжы" і „граніцы" з'асацыяванымі з споцямамі „цэлага" і „частак". Вось прыклады некалькіх тыповых развагаў:

1. а) цэлае — гэта тое, што ня мае ніводнай адсутнай сваёй часткі; b) цэлае, будучы цэлым усіх сваіх частак, можа мець пачатак, канец і сярэдзіну; c) пачатак і канец утвараюць граніцы кожнай рэчы; d) тое, што ня мае ні пачатку, ні канца, — безгранічнае; e) тое, што ня мае граніц, ня можа мець і абрысаў; f) абрысы ўтвараюць краі цэлага (Plat. Parm. 137 c-e).

2. «... часткі, паколькі кожная зь іх стала часткай [цэлага], маюць ужо граніцу як у дачыненьні адна да адной, так і ў дачыненьні да цэлага і цэлае мае граніцу ў дачыненьні да частак ...» (Plat. Parm. 158 d) [46].

5. „Мяжа" і „першая фаза касмагенэзу"

Як мы ўжо неаднаразова адзначалі, „мяжа" як анталягічна-генэратыўная структура магчымая адно ў сьвеце нетрывіяльнай анталёгіі. Аднак сьвет сам па сабе зусім не абавязкова павінен мець адпаведныя структуры. Да таго, як сьвет стане сапраўды *сьветам*, ён павінен прайсьці пе-

[45] Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1. А – Б. Мн., 1978. С. 386-387.

[46] Гл. таксама: Plat. Parm. 144 e – 145 a-b, 158 d, 164 – 165. Лінія гэткіх разважаньняў цалкам была працягнутая Арыстотэлем, напрыклад, у: Arist. Met. III, 1002 b; V, 1022 a 5-13.

раз шэраг трансфармацыяў (гэтак бы мовіць, „ініцыяцыяў") ад нейкага няпэўнага пачатковага стану да стану завершанага і дасканалага космасу.

Выключная азнака дакасмаганічнай стадыі, стадыі, што папярэднічае касмагенэзу, — гэта наяўнасьць (у нейкім, хутчэй фігуральным, сэньсе, бо на гэтай стадыі, як вядома, „не было ні існага, ні няіснага" («Рыгвэда»)) амаль невыразнай на словах [47] аднароднай і ізатропнай субстанцыі. Уласна касмагенэз пачынаецца з усталяваньня ці ўзьнікненьня *першай мяжы*, якая адначасна аказваецца і мяжой паміж мінулым, хаатычным, і будучым, касьмічным, станам сусьвету. Яна й увасабляе першы тэмпаральны момант, пачатак часу як гэткага, бо да таго не было яшчэ самога часу. Тут узьнікае, гэтак бы мовіць, *галоўная анталягічная мяжа*. Усякая іншая мяжа, дапушчальная ў гэтым сьвеце, зьяўляецца гэткай, адно спадкуючы прыроду гэтай „Перша-мяжы".

Прасочым, як гэта рэалізуецца ў некаторых традыцыйных касмагоніях.

Апісаньні дакасмічнага, „да-гранічнага", стану сусьвету практычна аднолькавыя ўва ўсіх індаэўрапейскіх культурах. Гэты стан найчасьцей выяўляецца ў вобразе неабсяжнай вадзяной прасторы — бязьмежнага мора ці акіяну [48]. Параўнайма некалькі тыповых зачынаў касмаганічных мітаў: «Бачыце, якая тут нетра, якая тхлань: цэлы тыдзень ідзі, то

---

[47] Параўн.: «Паэты часам гавораць пра гэтую пачатковую стадыю як пра цемру, але зусім відавочна, што гэта адно спроба выразіць тое, што здавальняюча словамі выразіць немагчыма. Аніякіх кантрастаў, што характарызуюць наш зьяўлены сьвет, тады яшчэ не было. Не было ні неба, ні зямлі, ні дня, ні ночы, ні сьвятла, ні, строга кажучы, цемры»: Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. С. 28.

[48] Як варыянт, можа згадвацца нейкі стан, прамежкавы паміж вадой і паветрам або паміж вадой і зямлёй. Але падобныя апісаньні маюць на мэце падкрэсьліць менавіта няпэўнасьць, нявызначанасьць, неакрэсьленасьць гэтага пачатковага стану. Гл., напрыклад: Санько С.І. Да рэканструкцыі беларускай народнай касмагоніі: першая касмаганічная стадыя паводле фальклёрных крыніц // «Славяне: адзінства і мнагастайнасьць». Міжнародная канферэнцыя, Мінск, 24-27 мая 1990 г. Тэзісы дакладаў і паведамленьняў. Секцыя 2. Этнагенез славян. Мн., 1990. С. 81-83.

да краю не дацягнесься [тут і далей курсы ўмой.— С.С.]. Даўней тут была *чыстая вада*, усё лялела да блішчэла на сонейку, бы шкло. Бог езьдзіў па вадзе ў чоўне да аглядаў, дзе зрабіць зямлю ...» [49]; «Перш-наперш была *адна толькі вада*; па ёй кой-калі хадзіў бог ...» [50]; «Калісь яшчэ *сьвет толькі зачынаўся*, дык нічога нідзе не было. *Усюды стаяла мёртвая вада* ...» [51]; «*Вадой гэта было спачатку*, вялікай плыньню...» [52]; «*Вада, канечне, была ўсім гэтым у пачатку*...» [53]; «*Спачатку* сьветам *былі воды*, рухомы акіян ...» [54]; «Змрок быў схаваны змрокам напачатку; без усякіх адрозьненьняў, *усё гэта было вадой*. Тое, што, становячыся, было ахінута змрокам, яно Адно было народжана сілай цеплыні» [55]; «*Спачатку былі вада і глей*...» [56] і да г.п..

Як было ўжо адзначана вышэй, галоўная прыкмета гэтага пачатковага стану — *абсалютная аднароднасьць і ізатропнасьць*, адсутнасьць якога-колечы зерня адрозьненьня і адасабленьня. Гэты стан можа апісвацца таксама як бясформенная сумесь усяго [57]. Але галоўная яго азнака, зь якой вынікаюць і ўсе астатнія, — гэта поўная адсутнасьць якіх-колечы межаў і граніцаў. Таму гэты дапачатковы, дакасьмічны стан рэгулярна апісваецца як „безгранічнае", *τὸ ἄπειρον* [58]. Пазьней уяўленьні пра падобны бес-

---

[49] Чортава балота // Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 38.

[50] Аб стварэнні балот // Легенды і паданні. С. 41.

[51] [Адкуль пайшлі беларусы] // Легенды і паданні. С. 78.

[52] ДжУпБр I.56.1, цыт. па: Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 119.

[53] Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. С. 117.

[54] Тамсама. С. 120.

[55] РВ X.129.3 (у інтэрпрэтацыі Макдонэла) гл.: Тамсама. С. 142.

[56] Арфічныя тэксты цытуюцца па: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 61 і іншыя.

[57] Як, напрыклад, у орфікаў: «Гэты Хаос, паводле яго [Арфэя.— С.С.] слоў, ні цемра, ні сьвятло, ні вільготнае і ні сухое, ні цёплае і ні халоднае, але ўсё разам зьмяшанае; ён быў вечна, адзіны і бясформенны»: Фрагменты ранних греческих философов. С. 62.

[58] Тамсама. Можна было б прывесьці мноства прыкладаў, самы вядомы зь якіх, бадай, — вучэньне Анаксымандра, які разглядаў *τὸ ἄπειρον* як *ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον*: Фрагменты ранних греческих философов. С. 116 і далей. Параўн. таксама азначэньне „*бяздны акіян*" у беларускім касмаганічным паданьні: [Адкуль узяліся горы і балоты] // Легенды і паданні. С. 40.

структурны стан, які ўтварае субстрат усяго існага, былі канцэптуалізаваныя ў споцяме „ўсяго", „простай сукупнасьці", τὸ πᾶν[59].

Уласна касмагенэз пачынаецца з узьнікненьня або стварэньня нейкай пачатковай неаднароднасьці[60] ў нетрах самога гэтага „безгранічнага", што азначае ўнутранае межаваньне і пачатак структураваньня. Дадзеныя розных індаэўрапейскіх традыцыяў тут таксама даволі аднародныя. Прывядзем найбольш яскравыя прыклады для некалькіх найбольш пашыраных вэрсіяў, тым больш, што беларускі матар'ял у гэткім кантэксьце будзе прыводзіцца ўпершыню.

Стараіндыйская вэрсія[61]:

«Напачатку была толькі вада, але гэтыя так званыя пачатковыя воды несьлі ў сабе семя жыцьця. Са дна ўзрынуў невялікі камок зямлі і плаваў на паверхні. Затым ён пашырыўся[62] і стаў гарой, пачаткам зямлі, працягваючы трымацца на вадзе. Ёсьць адмена міту, згодна зь якой тут жа ж знаходзіўся вышэйшы бог, Бацька сьвету, але яго прысутнасьць або адсутнасьць ня гэтак істотныя. Спракаветны сьвет быў сакральны сам па сабе, і для яго стварэньня не было неабходнасьці ў творцы. Рэчы проста мысьліліся нейкім чынам існымі. Разам з гэтым на першым этапе сьвет, уяўлены гарой, быў яшчэ нерасьсечаным адзінствам»[63].

[59] Спэцыяльна пра адрозьненьне стара-грэцкіх споцямаў τὸ ὅλον 'цэлае' і τὸ πᾶν 'усё' гл. у нашай ранейшай працы: Санько С. Канстытутыўныя элемэнты антычнага космасу як эталённага для стараэўрапейскай тэсматычнай культуры // Kryuja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 119-120. У гэтым жа рэчышчы трэба разумець і адно разважаньне ў «Пармэнідзе» Плятона: (Plat. Parm. 164 с – 165 d). Заўважым мімаходзь, што, на нашу думку, менавіта тэрміналягічна яшчэ не ўсталяванае словаўжываньне споцямаў „цэлага" і „ўсяго" ляжыць у падваліне знакамітых „апорыяў Зэнона", але гэта тэма асобнага абмеркаваньня.

[60] Мы пакуль устрымаемся ад абмеркаваньня сучасных касмалягічных канатацыяў паняцьця „пачатковая (або першасная) неаднароднасьць".

[61] Стараіндыйскія вэрсіі касмаганічнага міту мы прыводзім паводле інтэрпрэтацыі Ф.Б.Я.Кейпэра.

[62] Матыў „зямля, якая расьце" ўласьцівы й шэрагу беларускіх касмаганічных паданьняў, гл., напрыклад: Легенды і паданні. С. 38-40, 41.

[63] Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. С. 28.

Яшчэ колькі тэкстаў, у якіх апісваецца касмагонія орфікаў:

1) «Арфэй жа прыпадабняе Хаос да яйка, у якім было зьліцьцё першых элемэнтаў. Пад Хаосам Гесыёд разумее тое, што Арфэй называе ўзьніклым „яйкам". Яйка гэтае зьявілася зь безгранічнай матэрыі і ўзьнікла так. Чацверародная матэрыя была жывой, і ўся безгранічная „продня вечна цякла", беспарадкава неслася, зноў і зноў выліваласся ў мірыяды то гэткіх, то іншых недасканалых злучэньняў і разбурала іх сваёй беспарадкавасьцю, і — растуленая — зяпала быццам ня здольная для нараджэньня жывога. І вось аднаго разу здарылася так, што безгранічнае мора само, гнетучыся сваёю уласнай прыродаю, пацекла ўпарадкавана, ад сябе да сябе, падобна да вадавароту, і зьмяшала рэчывы гэткім чынам, што самая спажыўная частка ўсяго, якая была найбольш прыдатная для нараджэньня жывога, раптам пацекла ў цэнтры Сусьвету — як у віры — і пад узьдзеяньнем вадавароту, які ўсё нясе, выдалілася на глыбіню, уцягнула ў сябе навакольную пнэўму і, нібы зацяжараўшы, утварыла зародак. Падобна да таго як у вадзе часта самі сабой узьнікаюць пухіры, так з усіх бакоў змацавалася шарападобнае паднябеньне. Затым, вынашаны ў самым сабе, ён быў падхоплены боскай пнэўмай, панесься ўгару і вырынуў на сьвятло — свайго роду гіганцкі плод, нібы жывое стварэньне, народжанае з усяе безгранічнае продні, падобнае да яйка і круглатой і парадкам [разьмяшчэньня нутраных] слаёў»[64].

2) «Больш мудрыя сярод язычнікаў кажуць, што пераж усяго быў Хаос. На працягу даўгога часу ўшчыльняючы свае зьнешнія часткі, ён стварыў сабе межы і нейкую падставу, сабраўшыся ў вадзінае і набыўшы вобраз і форму нібы агромністага яйка, унутры якога на працягу гэткага ж даўгога часу, быццам унутры яечнай шкарлупіны, знаходзілася сагрэтая жыватворным цяплом жывая істота. Затым, калі гэты агромністы шар трэснуў, зь яго выйшаў нейкі чалавечы вобраз з падвойным абліччам, які яны называюць мужажаночым »[65].

[64] Фрагменты ранних греческих философов. С. 62.
[65] Тамсама. С. 64.

Беларуская вэрсія ўяўлена некалькімі цікавымі тэкстамі [66]:

1) «Ішоў Спас па сіняму мору, бачыць — мора пачынае пеніцца, пачынаюць біць незвычайна моцныя хвалі, зьявіўся аграмадны вадзяны стоўб. Спас падыходзіць да гэтага стаўба пaглядзець і бачыць у сярэдзіне гэтага стаўба жывога волата, які паварочваецца, але ня можа ўстаць. Спас узяў гэтага волата і выкінуў на бераг [67]. Зьявіўся такі прыгажун, што прыгажосьці яго зьдзівіўся сам Спас» [68].

2) «Перш-наперш была адна толькі вада; па ёй кой-калі хадзіў бог. Вот толькі раз ён ідзець, ажно відзіць — плывець вадзяны пузыр. Во й кажыць бог:

— Стой!

Пузыр астанавіўся. Кажыць бог:

— Лопні!

Пузыр лопнуў, зь яго выскачыў чорт і кажыць:

— Што табе нада, божухна?

Тады бог кажыць:

— Нада б было зьдзелаць што пацьвярдзей, а то няўдоба хадзіць» [69].

3) «Калісь гасподзь хадзіў па воздуху. Бача — пузыр вісіць, і ў пузыры штось пішчыць. Гасподзь спрашуя:

— Што ты там такое пішчыш у пузыры?

А ён гавора:

— Бог!

— А хто ж я?

— А ты, — кажа, — над богамі бог, — у пузыры атвет дае.

— Ну, калі ж я над богамі бог... — узяў і разадраў пузыр. Вышаў адтуль чалавек, з пузыра, і ідзе поплеч зь ім ...» [70].

---

[66] Мы прыводзім тут зачыны гэтых тэкстаў. Далей у іх разьвіваецца даволі тыповы касмаганічны сюжэт.

[67] Тут тыповая супярэчлівасьць фальклёрнага тэксту, бо берага як раз і няма яшчэ, Спас і волат арупяцца стварэньнем зямлі толькі праз колькі абзацаў.

[68] Пра паходжаньне д'ябла і балотаў // Легенды і паданні. С. 41.

[69] Аб стварэнні балот // Легенды і паданні. С. 41.

[70] Адкуль узяліся горы і балоты // Легенды і паданні. С. 40.

4) «Калісь яшчэ сьвет толькі зачынаўся, дык нічога нідзе не было. Усюды стаяла мёртвая вада, а пасярод вады тырчэў нібы камень, нібы што. Адзін раз Пярун [71] як разыграўся і давай пыляць стрэламі ў гэты камень. Ад яго стрэлаў выскачыла тры яскаркі: белая, жоўтая і чырвоная. Упалі тыя яскаркі на ваду; з гэтага ўся вада скаламуцілася, і сьвет памуціўся, як хмары. Але па некаторым часе, як усё высьветлілася, дык і адзначылася — дзе вада, дзе зямля. А яшчэ па некаторым часе завялося і ўсякае жыцьцё і ў вадзе, і на зямлі. І лясы, і травы, і зьвяры, і рыбы, а пасьля і чалавек завёўся: ці ён прыйшоў адкуль ці вырас тутака» [72].

5) «Як даў [Іван Падвей. — С.С.] ляскай сваёй па моры — дабіваецца да таго, што голы камушак ля яго. Як ударыў ляскай па камушку, так камушак гэты разьляцеўся! Тойчас вутка з камушка, коршун за яе да яму даў! Ён узяў гэту вутку, разьдзёр яе папалам. І яйцо гэта за пазуху заклаў» [73].

Прыведзеныя ўрыўкі дазваляюць зрабіць выснову, што ў падмурку ўсіх іх ляжаць адмены нейкага адзінага „пратэксту”, дзе першая фаза касмагенэзу магла разглядацца або як зьвязаная, або незьвязаная зь дзейнасьцю пэўнага пэрсанажа-дэміурга. Аднак прысутнасьць тут падобнага пэрсанажа аказваецца абавязковай. Як правіла, узьнікненьне сьвету і яго ўласнае зьяўленьне на сьвет — гэта два бакі аднаго й таго ж працэсу.

Можна чакаць, што выяўленыя вышэй сувязі канцэптаў „мяжы” і „граніцы” з шэрагамі ўяўленьняў пра пачатковыя фазы космагенэзу будуць мець свой выраз і ў так званым „пэрсанажным кодзе” індаэўрапейскай архаічнай мадэлі сьвету. Мы тут адно пазначым некалькі момантаў гэтай вялікай тэмы, разгледзеўшы „памежныя” асацыяцыі двух пэрсанажаў — рымскага Януса і інда-іранскага Мітры.

---

[71] У тэксьце выкарыстанай намі крыніцы слова Пярун напісана з малой літары, але з увагі на характар і зьмест цытаванага тэксту мы палічылі цалкам мэтазгодным адыйсьці ад напісаньня крыніцы.
[72] [Адкуль пайшлі беларусы] // Легенды і паданні. С. 78.
[73] Іван Падвей // Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973. С. 200.

6. Янус

Касмалягічныя канатацыі ў сувязі з тэмай „мяжы" вельмі выразна выяўляюцца ў вобразе рымскага бога Януса. Менавіта з гэтым пэрсанажам зьвязаны адзіны рымскі архаічны касмаганічны міт, і то вядомы адно фрагмэнтарна. Асноўныя характарыстыкі вобраза Януса, якія робяць яго цікавым для нашай тэмы, наступныя [74].

Янус — адзін з найбольш старажытных багоў, гэта бог, так бы мовіць, „першага пакаленьня", што неўнікова робіць яго й богам, зьвязаным з пачаткам усяго існага, з самымі першымі фазамі касмагенэзу. У позьнерымскі час ён лічыўся за бога ўсякага пачатку, а таксама ўваходу і выхаду. Янусу прысьвячаліся *першыя* дні года і месяца. Яго імя *першым* узгадвалася ў малітвах і магічных заклёнах. Лічыцца, што песьні саліяў (крэўскай калегіі, паводле рымскай традыцыі, заснаванай Нумай Пампіліем [75] — гехʼам-упарадкавальнікам рэлігійнага і грамадзкага жыцьця рымлянаў) на гонар Янусу былі самыя старажытныя. І ў гэтых песьнях ён, між іншага, называецца *„богам багоў"*, што знаходзіць сабе адпаведнасьць у вызначэньні беларускага касмаганічнага пэрсанажа як *„над богамі бог"* (гл. вышэй), а таксама ў платонаўскім азначэньні багоў першага пакаленьня ў «Тымэе» як *θεοὶ θεῶν* „богі багоў" (Plat. Tim. 41 a) і ў снскр. *deva-deva* 'Бог або Цар багоў'— эпітэце многіх багоў індыйскага пантэону.

Вельмі верагодна, што ў незахаваных вэрсіях касмаганічнага міту, Янус выступаў у ролі творцы космасу, „дэміурга", чаму часам мог называцца паэтамі проста *mundus* — „сьвет, сусьвет". На яго касмаганічную ролю паказвае таксама і тое, што паэтамі ён мог выяўляцца як «... першабытны хаос, зь якога вылучыліся складовыя элемэнты сьве-

---

[74] Мы прыводзім тут, гэтак бы мовіць, яго абагульнены партрэт, абапіраючыся на: Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 4, 9, 48, 54-56.

[75] Нібыта першы стод Януса быў зроблены таксама пры Нуме Пампіліі: Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. С. 9.

ту, узьнік упарадкаваны космас, а сам Янус з *шара* [76] набыў аблічча бога, пільнавальніка касмічнага парадку, вартаўніка сьвету, які верціць яго вось» [77].

М.Ёрк [78] абмяркоўвае магчымую сувязь Януса з богам межаў Тэрмінам, найперш абапіраючыся на каляндарную ролю і мейсца абодвух пэрсанажаў. Як слушна зазначае гэты аўтар, сьвяты на гонар гэтым багам прыпадаюць акурат на пэрыяд завяршэньня старога і пачатку новага года. У прыватнасьці, на верагоднае другаснае прысьвячэньне Янусу студзеня і пазьнейшую пераінтэрпрэтацыю гэтага месяца як першага месяца года паказвае тое, што ўласна сьвята на гонар Янусу — Агоніі — ладзілася не 1 студзеня ці ў канцы сьнежня, а толькі 9 студзеня, г.зн. не на Календы (першыя дні лунарнага календара), што было б натуральна з увагі на прысьвечанасьць Янусу навогул усіх пачаткаў месяцаў, а на Ноны.

У падтрымку гэтых назіраньняў М.Ёрка мы прывядзем яшчэ некалькі довадаў на карысьць меркаваньня пра сувязь Януса з тэмай „межаў" у самым агульным пляне. Папершае, зьвернем яшчэ раз увагу на тое, што паэты маглі называць Януса *mundus*. У лацінскай мове гэта — шматзначнае слова. Але сярод яго значэньняў асабліва прыцягваюць ўвагу некалькі, а менавіта 'яма', 'ахвярная яма; алтар', 'пякельны сьвет; уваход у пякельны сьвет'. Гэтыя значэньні зьвязаныя з рымскай рытуальнай практыкай. „Яма" ўяўляла сабой архаічны ахвярнік, на якім пад час найбольш

[76] Асацыяцыі пачатковага стану будучага космасу зь „яйкам" або „шарам", відаць, архетыпічныя. Параўн., напрыклад, зачын беларускага касмаганічнага міту: «Рабіў бог зямлю. Выгладзіў, выдзелаў — люба паглядзець. Гладзенькая, *кругленькая*, як *шпакова яйка* ...» (Адкуль горы ды балоты // Легенды і паданні. С. 40.). У казках сюжэтнага тыпу „Пра тры царствы" распаўсюджаны матыў, калі герой згортвае „іншы сьвет" ў яйка або пры патрэбе разгортвае зь яго, як напрыклад, у казцы «Вячорка, Паўношнік і Заравы»: Чарадзейныя казкі. Ч. 1. С. 117, 119, 120. Параўн. таксама шарападобнасьць створанага дэміургам космасу ў плятонаўскім «Тымэе» (Plat. Tim. 33 b-d – 34 a-b).

[77] Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. С. 55.

[78] York M. The Roman Festival Calendar of Numa Pompilius // American University Studies. Series XVII. Classical Languages and Literature. Vol. 2. N.-Y. — Berne — Frankfurt am Mein, 1986. P. 45, 203, 219, 236.

важных сьвятаў ладзіліся абрады, накіраваныя на адраджэньне цэласнасьці космасу (таксама *mundus* на лаціне) [79]. Падобныя рытуальныя мейсцы называліся *Tarentum* (< і.-е. *$^*t\underset{\circ}{r}H_2$-ento-* 'рубежнае мейсца; скрыжаваньне; ростані' < *$^*terH_2$-* 'праходзіць; перасякаць' > хец. *tarḫ-*, *taraḫzi* 'пераадольвае', ст.-інд. *titar* 'перасякаць', авест. *titarat*) [80]. У прыватнасьці, гэткі *mundus-Tarentum* быў вядомы як сакральны цэнтар Рыма, які сам, між іншага, знаходзіўся, згодна з рымскімі ўяўленьнямі пра сьвет, у цэнтры сусьвету. З назвай гэткіх сакральных мейсцаў зьвязаныя й назвы двух рымскіх сьвятаў: *Tarentum Accas Larentinas* і *Ludi Tarentini*. Першае сьвята было прысьвечанае Аке Ларэнтыі, карміцельцы Ромула й Рэма, з 12 сыноў якой Ромул заснаваў уплывовую крэўскую калегію Арвальскіх братоў, і ладзілася яно 23 сьнежня. Найперш яно было прысьвечана „заснаваньню горада Рыма і суправаджалася ... рытуаламі, што адзначалі прасторавыя, часавыя і рэчавыя *межы* [курсіў мой.— *С.С.*] сьветаладу" [81]. Другое сьвята, якое яшчэ называлася *Ludi Saeculares* („Стагадовыя гульні"), было прысьвечана завяршэнню стогадовага цыклу (*saeculum*) і пачатку новага.

Адзначаныя акалічнасьці робяць меркаваную М.Ёркам сувязь Януса з Тэрмінам яшчэ больш верагоднай. Тым больш, што, па-першае, слова *terminus* этымалягічна суадносіцца з *Tarentum*, узыходзячы да таго самага кораню *$^*terH_2$-*. А, па-другое, цэнтральным абрадавым дзеяньнем на Тэрміналіі (23 лютага) было сумеснае абраканьне суседзяў сваім *тэрмінам* (*межавым каменям*), якое заключалася ў выліваньні мёду і малака ў зробленую каля каменя яму („mundus") [82]. Ахвяраваньні ў вадмыслова падрыхтаваную яму рабіліся й пры закладцы *тэрмінаў* (межавых камянёў).

Другі довад на карысьць асаблівага дачыненьня Януса да тэмы „межаў" зьвязаны зь верагоднай пачатковай ад-

---

[79] Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы мировой культуры. С. 23-24, 80-83. Архаічныя рытуалы з выкарыстаньнем ахвярных ям разглядаюцца ў: Даўгяла Г. Некаторыя фантастычныя біблейскія вобразы і сымболі ў параўнаўча-міталягічным асьвятленьні // Kryuja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 33-34, 47-48.

[80] Тамсама. С. 81.

[81] Тамсама. С. 81.

[82] Штаерман Е.М. Термин // Мифы народов мира. Т. 2. С. 501.

несенасьцю яго культу да выключнай сфэры кампэтэнцыі цара-rex'a. Пра гэта сьведчаць наступныя факты. 1) Янус рэпрэзэнтуе вобраз *ідэальнага цара*. Паводле ўласнай рымскай традыцыі, Янус сам быў першым rex'ам продкаў лаціnянаў, калі тыя яшчэ жылі на Янікуле (адным зь сямі халмоў Рыма на правым беразе Тыбра). У яго цараваньне квітнелі мір, справядлівасьць, дабрабыт, сумленнасьць, а людзі беспасярэдна зносіліся з багамі. Таму Янус яшчэ лічыўся за бога „залатога (сатурнавага) веку" [83]. 2) У пазьнейшы час крэвам Януса быў *rex sacrorum* („сакральны цар"), які ў пасьляцарскі пэрыяд функцыйна замяніў rex'a — вярхоўнага крэва культу. Вядома, што rex sacrorum займаў нават больш высокае грамадзкае становішча, чым flamen dialis — крэў самога Юпітэра [84]. 3) Сьвята на гонар Янусу — *Агоніі* — ладзілася ў рэзыдэнцыі „сакральнага цара" — *Regia* [85]. 4) Мяркуецца, што для кожнага месяца Янус меў асобныя ахвярнікі, якія знаходзіліся таксама ў Regia [86].

І яшчэ на адну акалічнасьць можна зьвярнуць тут увагу. Хоць імя гэтага бога, як быццам бы, мае даволі надзейную этымалёгію [87], аднак не пазбаўленая цікавасьці пэўная адпаведнасьць яго некалькім санскрыцкім словам. Параўн. снскр. *yantrá* 'аброць, цуглі; прылада; *агароджа*; *граніца*; амулет; магічны малюнак', *yantraṇa* '*абмежаваньне*; гвалт, прымус', *yantraya* 'стрымліваць; *абмяжоўваць*' і далей снскр. *yam* 'правяраць; прапаноўваць; перашкаджаць; падымаць; *ісці*; паказваць; трымаць; утаймоўваць', *yáma* 'аброць; затрымка, перашкода, завада; самапрымус; *самаабмежаваньне*; абцугляньне (пачуцьцяў)'. Але, натуральна, настойваць тут на этымалягічных сувязях пакуль заўчасна.

[83] Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. С. 48, 54-55.

[84] Тамсама. С. 55; York M. Op. cit. P. 205.

[85] Штаерман Е.М. Янус // Мифы народов мира. Т. 2. С. 683.

[86] York M. Op. cit. P. 42.

[87] Паводле Радке, імя Януса азначае „той, хто надае ход", гл.: Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. С. 55. Крыху інакш тлумачыў гэта імя Цыцэрон, але таксама ў сувязі з „ходам", „перасоўваньнем". У дадзеным выпадку мы, магчыма, маем справу са звычайнымі суадносінамі значэньняў 'хадзіць', 'ісьці' і 'мяжа', 'граніца', напрыклад, ст.-грэц. *πέρας*, але *πορεία* 'дарога, шлях'.

7. Мітра

У рымскага Януса ёсьць вельмі выразныя індаэўрапейскія адпаведнікі, зь якіх мы тут канспэктыўна разгледзім адно інда-іранскага Мітру. Нас будуць цікавіць найперш два аспэкты: 1) сувязь Мітры зь першымі фазамі касмагенэзу; 2) сувязь Мітры з тэмай „межаў".

Першая сувязь даводзіцца наступнымі фактамі. Па-першае, Мітра беспасярэдна зьвязаны з пачатковымі водамі. На гэта паказвае яго роднаснасьць з Варунам (паводле Ф.Б.Я. Кёйпэра — богам спракаветных водаў [88]) або Апам-Напатам („нашчадкам водаў"). З апошнім ён часам мог атаесамляцца. Гэта дае падставы разглядаць яго як „уладкавальніка ня толькі сацыяльнага, але й прыроднага космасу" [89]. Па-другое, касмаганічная тэма яўна ўведзена і ў фрагмэнт міту пра яго зьяўленьне на сьвет. Так, распавядаецца, што Мітра нарадзіўся з каменя, які раскалоўся пры яго выхадзе на сьвет [90]. Пазьней Мітра быў атаесамлены з Фанэсам-протагонам орфікаў [91], касмаганічная роля якога па бальшыні істотных паказчыкаў аналягічная ролі Мітры і Януса.

З увагі на выразныя касмаганічныя канатацыі вобразу Мітры ня дзіўнай выглядае і яго сувязь з тэмай „(перша-)межаў". Як пісаў з гэтай нагоды Ул.М.Тапароў: «Адзін з найбольш цікавых эпітэтаў Мітры — „той, хто выпраствае лініі (межаў)" (*karšō. rāzah*) ня толькі нагадвае на магчымую прымітыўную ролю Мітры пры спрэчках аб межах, але, па вялікім рахунку, дазваляе, відавочна, узнавіць для яго больш старажытную функцыю цара-крэва, які бярэ ўдзел у рытуальных вымярэньнях, якія пацьвярджаюць пільнаваньне ўнівэрсальнага закона, праўды (*rāzah-* адлюстроўвае корань, які даў таксама назву цара ў стараіндыйскай мове — *rājan* і лаціне — *rex*). Падобныя фрагмэнты падкрэсьліваюць пася-

---

[88] Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. С. 32-34 і іншыя.

[89] Топоров В.Н. Митра // Мифы народов мира. Т. 2. С. 156.

[90] Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 48.

[91] Тамсама. С. 48.

рэдніцкую ролю Мітры, яго функцыю адрозьніваньня дабра і зла, праўды і ілжы. У гэтым сэньсе Мітра — боства, што вызначае нейкую маральна-этычную мяжу» [92]. Роля Мітры як „межавальніка" par excellence выяўляецца таксама і ў тым, што ён усяляк спрыяе людзям, якія займаюць свае ўласныя, *правільныя*, мейсцы, ахоўвае гэтыя мейсцы і, наадварот, жорстка карае тых, хто парушае заведзены парадак разьмяшчэньня, а значыць, і ігнаруе парадак усталяваньня і перасячэньня межаў [93]. Мітра, так бы мовіць, заўсёды на межах, адкуль яго вядомая пасярэдніцкая функцыя адасабленьня-яднаньня зямлі і неба, верху і нізу, людзей і багоў, зьнешняга і ўнутранага і г.д. [94].

Як можна бачыць з гэтай кароткай экспазыцыі некаторых істотных рысаў інда-іранскага Мітры, яго касмаганічныя функцыі знаходзяцца ў даволі высокай адпаведнасьці з аналягічнымі функцыямі рымскага Януса.

Пэрсанажы, падобныя да Мітры і Януса, заўсёды выступаюць як руплівцы грамадзкай згоды, міру і справядлівасьці. Натуральна, што гэта знаходзіць пэўнае адлюстраваньне і ў вадпаведнай лексыцы. Вось некалькі прыкладаў: снскр. *vára* 'абмежаваная, замкнёная прастора', блр. *вор* 'хлеў, двор для жывёлы', мікен. грэц. *wo-wo* < **worwo-* 'мяжа', ст.-грэц. *ὅρος* 'тое самае', але рус. *вервь* 'грамада', снскр. *várivas* 'прастора; шчасьце, спакой', ст.-грэц. *ὁρισμός* 'абмежаваньне; вызначэньне; умова; дамова'; лац. *fīnitimī* 'памежныя (бліжэйшыя) суседзі', *fīnitimus* 'памежны; суседні; правіла; закон', *adfīnes* 'суседзі па зямельным участку; сваякі'; снскр. *paryantá* 'мяжа, скрай, граніца; суседні', *ántama* 'сусед', *ante-vāsa* 'сусед, саюзьнік' [95]; снскр. *maryā́-dā* 'граніца, мяжа, скрай, канец; правіла; згода; дамова', *maryādin* 'сусед'; блр. *канец*, але ст.-рус. *докончати* 'дамаўляцца, заключаць дамову', магчыма, блр. *немень* пры ст.-грэц. *νόμος*, а таксама цэлы шэраг індаэўрапейскіх слоў са сферы права, гэткіх, як *права*, *закон*, *regula*, *ṛtá-*, *principium* і г.д.,

---

[92] Топоров В.Н. Митра // Мифы народов мира. Т. 2. С. 155.
[93] Тамсама. С. 155.
[94] Тамсама. С. 156; Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре. С. 49.
[95] Між іншага, „сябар", „саюзьнік" па-санскрыцку таксама *Mitra*.

якія, у рэшце рэштаў, узыходзяць да асноваў, сярод значэньняў якіх прысутнічаюць значэньні 'мяжы' і 'граніцы'.

Глыбінная сувязь жыцьця соцыўму і жыцьця космасу, якая вышэй прыведзенымі прыкладамі была адно контурна абазначана, выяўляецца літаральна „на кожным кроку" ў традыцыйных культурах, а ў якасьці глухіх згадак — і ў некаторых праявах культураў сучасных. У традыцыйных культурах кожны менш-больш істотны момант у жыцьці грамадзтва і асобнага чалавека меў значэньне ў тае ступені, у якой ён адпавядаў тым самым першым, у галоўным, касмаганічным, прэцэдэнтам, якія разглядаюцца як мадэлі жыцьцёвых паводзінаў [96]. Таму ў гэткіх культурах, як правіла, адзначаецца даволі высокая ступень рытуалізаванасьці ўсяго жыцьця, разуметай як свайго роду „тэхніка" ўзнаўленьня сакральнага ў самым асяродку абыдзённага. Ня дзіва, што й тут мы знаходзім разыгрываньне тэмы „мяжы" і „памежнай сытуацыі". Найперш гэта датычыць, канечне, рытуалаў, зьвязаных зт межаваньнем зямлі, усталяваньнем межаў, недатыкальнасьць і непарушнасьць якіх сымбалізуе стабільнасьць і жыцьцяздольнасьць усяго сусьветнага цэлага.

8. „Мяжа" і рытуал

Выключнае жыцьцёвае значэньне „мяжы" выявілі „практычныя" рымляне. Працэдуры межаваньня зямлі, рэглямэнтаваныя і кадыфікаваныя рымскім *lex sacrorum* („сакральным законам"), традыцыя ўзводзіла да легендарнага цара Нумы Пампілія (VII ст. да н.э.). Цікава адзначыць, што менавіта з гэтым царом рымская традыцыя зьвязвала і кадыфікацыю календара [97]. Мы лічым, што зусім не выпадкова межаваньне прасторы (зямлі) і межаваньне часу (гадавога кола) аказаліся гэтак шчыльна зьвязаныя адно з адным і з адной і той жа асобай. У гэтым сэньсе Нума Пампілій вы-

---

[96] Элиаде М. Священное и мирское. С. 102-125 і іншыя.

[97] York M. Op. cit.

ступіў у ролі архаічнага індаэўрапейскага сакральнага цара-крэва [98] — *rex'a*, якім ён быў і па сутнасьці.

Зь імям гэтага цара рымляне зьвязвалі засноўваньне адмысловага рэлігійнага сьвята — *Тэрміналіяў* (23 лютага), прысьвечанага богу межаў Тэрміну, будаўніцтва адпаведнага храма і ўсталяваньне межавых камянёў, прысьвечаных Юпітэру Тэрміну [99]. Усталяваньне і абслугоўваньне ўсіх межавых камянёў рэглямэнтавалася сакральным законам. Парушэньне недатыкальнасьці межаў і самавольнае перасоўваньне межавых камянёў лічылася за страшэннае злачынства і каралася сьмерцю (вінаваты прыносіўся на ахвяру Юпітэру Тэрміну) [100]. Нельга тут не адзначыць, што самі Тэрміналіі ладзіліся на *мяжы* старога і новага года

---

[98] Мы выкарыстоўваем тут старое беларускае слова для азначэньня вышэйшай сьвятарскай годнасьці — *крэў*, якое, што праўда, зафіксавана ў старабеларускіх тэкстах, здаецца, толькі аднойчы ў грамаце Вялікага князя Літоўскага Альгерда (між іншага, дзедзіча Крэўскага, Віцебскага, Полацкага і інш.; параўн. у гэтым стасунку этнонім *крывічы* і назву тае часткі Беларусі, дзе Альгерд быў дзедзічам — *Крывія, Крывіцыя*) ад 1451 г., але ў вельмі паказальным кантэксьце (тэкст падаем у кірылічнай транскрыпцыі): «Гды ў паньстве нашом літоўском, земяне нашы господарске трудносць маюць у росправе межы себе ў спорах; нестатках ушелякіх, сумежных крыўдах і покрыўджэнях, для неменія або одлеглосці *Крэвоу*, церпяць або церпіці даюць другім обиды, насція, напасці, прото мы господар уставуем, іжбы оттоль хоружыі нашыі ў хоружствах своіх у Веліком княжстве Літоўском, таковыі спорносці, то само яко *Крэвове* с тоюж моцою суділі і суды своі ў дело ўводілі, кром одзыву, а одзыў по ваге рэчы і обычаю даўному ідець до нас господара» (Būga K. Rinktiniai raštai. T. I. Vilnius, 1958. P. 179). Гэты тэхнічны тэрмін балтыцкай сакральнай традыцыі стаіць у вадным шэрагу зь літ. *krivis* `крэў, сьвятар', *krivulė* `скрыўлены посах сьвятара; грамада' і ст.-прус. *Krive-Kriveite* як адмысловым назовам першасьвятара прусаў, які, між іншага, выконваў і функцыі дзяржаўнага кіраваньня.

[99] Існуе думка, што імя Тэрмін магло быць даўнейшым эпітэтам Юпітэра, гл.: Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 4. Калі гэта так, то значэньне тэмы „межаў" для рымскай культуры было санкцыянавана найвышэйшым аўтарытэтам.

[100] Кофанов Л.Л. Сакральное право: от человеческих жертвоприношений к правовым санкциям // Религия и община в Древнем Риме. М., 1994. С. 25.

(рымскі новы год, як яшчэ параўнальна нядаўна й на Беларусі, пачынаўся 1 сакавіка), што яшчэ раз падкрэсьлівае характэрную сувязь ідэяў межаваньня прасторы і часу, як яны выяўляліся ў архаічным рытуале.

Таксама зь імям Нумы Пампілія зьвязаны й падзел усіх рымскіх земляў на асобныя воласьці — *пагі*, якія кіраваліся магістрамі. У абавязкі магістраў пагаў апроч іншага ўваходзілі штогадовыя рытуальныя абыходы сваіх валоданьняў. Ладзіліся яны крыху раней за Тэрміналіі, 24-25 студзеня, і суправаджаліся абавязковымі ачышчальнымі ахвярапрыношаньнямі [101].

Гэткае стаўленьне да межаў і іх недатыкальнасьці, безумоўна, не было зьявай выключна рымскай і ў той ці іншай ступені было ўласьціва ўсім індаэўрапейскім народам. Пра гэта, у прыватнасьці, сьведчыць і гэткая яркая ізаглёса, як і.-е. **reg'-* (= **rek'-*), якая ўзнаўляецца для агульнаіндаэўрапейскай мовы на падставе параўнаньня італійскіх, кельцкіх, стара-індыйскіх і, магчыма, фракійскіх фактаў: ст.-інд. *rājan* 'цар', лац. *rex*, ст.-ірл. *rí*, gen. *ríg* 'цар', фрак. Nom. propr. *Ρῆσος* [102]. Гэты архаічны сацыяльны тэрмін уваходзіць у даволі разгалінаванае сямейства слоў: ст.-грэц. *ὀρέγω* 'працягваць простую лінію, пачынаючы з таго мейсца, якое ў дадзены момант займае суб'ект', 'рухацца ўперад па простай лініі', *ὀρέγειν* 'працягваць'; лац. *regio* 'воласьць' (*'мейсца, займанае пры руху па простай лініі'), адкуль *e regione* 'насупраць' (*'проста перад нечым'), *rectus* 'просты, прамы, як простая лінія', *regula* 'правіла', *regere* 'весьці проста, прама'; ст.-перс. *rasta* 'правільны (прамы)', гоц. *raihts* 'просты, прамы'; ст.-інд. *rājas* 'прастора', слав. *rezati* 'праводзіць рысу'.

---

[101] Тамсама. С. 25-26.

[102] Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 249-253; тут жа ж далей пра індаэўрапейскія інстытуты царскай улады, С. 254-298. Гл. таксама: Топоров В.Н. Славянские комментарии к некоторым латинским архаизмам // Этимология. 1972. М., 1974. С. 12-19; Иванов Вяч.Вс. Древнебалканские названия священного царя и символика царского ритуала // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 6-13. Пра функцыі сакральнага цара ў архаічных культурах гл., таксама: Брагинская Н.В. Царь // Мифы народов мира. Т. 2. К – Я. М., 1992. С. 614-616.

Як сьцьвярджаецца ўва ўзгаданых ужо каментарах да гэтага фрагмэнту архаічнага індаэўрапейскага слоўніка, найлепш захаванага на скрайніх усходніх (індаарыі) і заходніх (кельты і італікі) межах індаэўрапейскага арэалу, паняцьці „цара" і „царскай улады" належалі ня гэтулькі сфэры палітычнай, колькі сфэры рэлігійнай. У абавязкі *rex'a* ўваходзіла ня столькі ажыцьцяўленьне грамадзкай улады і функцыяў дзяржаўнага кіраваньня, колькі пастанова правілаў, вызначэньне таго, што ў поўным сэньсе называецца „правам" [103]. Rex — гэта чалавек, прэрагатыва якога праводзіць лініі межаў і пракладваць шляхі. Вельмі выразна гэта выяўляецца ў архаічнай лацінскай формуле *regere fines*. Так называлася сакральнае дзеяньне перад пачаткам будаўніцтва храма або горада, мэтай якога было вызначэньне на мяйсцовасьці межаў сьвяшчэннага ўчастка. Літаральна яно азначае 'праводзіць межы ў выглядзе простых ліній'. Выконваў гэту адказную апэрацыю ніхто іншы, як сам Вярхоўны пантыфік. «Магічны характар гэткага дзеяньня відавочны: гаворка йдзе пра аддзяленьне зьнешняга ад унутранага, сакральнага царства ад царства прафаннага, сваёй зямлі ад чужой. Пракладвае ж межы асоба, надзеленая найвышэйшай уладай, — цар, rex» [104]. Заўважым тут па хадзе, што рымскі Нума Пампілій быў сам адным зь першых вярхоўных пантыфікаў.

Сярод лацінскіх абрадавых формул вядомая і *lituo regiones terminare*, што азначала правядзеньне на небе абмежавальных ліній аўгурскім жазлом, пры лац. *terminare* 'вызначаць межамі, абмяжоўваць'. Вызначаны гэткім чынам участак неба называўся *templum* (гл. вышэй).

9. „Мяжа" і традыцыйная абрадавасьць

Аднак, натуральна, прыведзенымі прыкладамі значэньне „памежных сытуацыяў" у традыцыйных грамадзтвах не абмяжоўваецца. Гэтая тэма як адная з цэнтральных абавязкова прысутнічае ў вабрадах гадавога кола, асабліва,

---

[103] Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 252.

[104] Тамсама. С. 252.

як мы ўжо адзначалі, у вабрадах на мяжы старога і новага года [105]. „Мяжа" адыграе галоўную ролю ў так званых „правадных" каляндарных абрадах (провады пэрсаніфікаваных сьвятаў па-за межы абжытай прасторы, „свайго сьвету"). Абавязкова разыгрываюцца адпаведныя тэмы ў „пераходных" абрадах: радзінных, ініцыяцыйных, вясельных, пахавальных і памінальных [106].

Адпаведна кадуецца гэтая тэма і самымі разнастайнымі, наяўнымі ў дадзенай культуры, сэміятычнымі і сымбалічнымі сродкамі. Тут мы толькі прыгадаем сымбалічную „памежную" ролю такіх культурных канцэптаў, як „дом", „парог", „агароджа", „двор", „печка з дымаходам", „лазьня", „ёўня", „рака", „дарога", „росстані", „апушка лесу", „дрэва", „гара" і г.д., і г.д. Для бальшыні з названых канцэптаў можна прывесьці гэткія ж прыклады адлюстраваньня „сьвету ідэяў" у „сьвеце мовы", у прыватнасьці, на лексычным узроўні. Аднак гэта прадмет адмысловага абмеркаваньня.

Тут былі зробленыя толькі першыя крокі ў аналізе канцэптуалізаванай вобласьці, якую мы назвалі фрэймам „памежная сытуацыя". Ня ўсе з пазначаных вышэй сувязяў могуць быць сёньня на поўную меру аргумэнтаваныя і праверанымі тэкстуальна (у прыватнасьці, з-за далёка ня поўнай захаванасьці адпаведных тэкстаў або іх фрагмэнтарнасьці). Але значнасьць „памежнай" тэматыкі для індаэўрапейскіх культураў прыведзеныя прыклады ілюструюць, на нашу думку, зусім ня блага.

---

[105] Беларускі навагодні абрад валачобніцтва мы спэцыяльна аналізавалі ў ранейшай працы: Санько С. Сюжэт „пра зьніклага бога": грэцка-крыўскія (беларускія) паралелі // Kryuja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 5-24, праўда, адмыслова не акцэнтуючы ўвагу на „памежнай" праблематыцы. Аднак і мінімальнае азнаямленьне з адпаведнымі матар'яламі паказвае, што роля „памежных" уяўленьняў і абрадавых дзеяньняў знаходзіцца тут на пярэднім пляне. На жаль, абмяркоўваць гэтую тэму ў гэтай працы мы ня маем магчымасьці.

[106] Багатую падборку фактаў з усходнеэўрапейскіх традыцыяў падае А.К.Байбурын: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. С.-Пб., 1993.

НЕКАТОРЫЯ ПАДСТАВОВЫЯ ПРАСТОРАВЫЯ І ЧАСАВЫЯ СТРУКТУРЫ Ў БЕЛАРУСКІМ ФАЛЬКЛЁРЫ

Прастора й час належаць да ліку тых найбольш фундамэнтальных анталягічных структураў, безь якіх і па-за якімі немагчыма нават уявіць сабе йснаваньне якога-колечы існага, зрэшты, і існаваньне ўсяго сьвету ў цэлым. Глыбінная ўкарэненасьць гэтых структураў у структурах сьвядомасьці знайшла філязофскае адлюстраваньне ў прызнаньні іх Кантам гнасэалягічнымі *a priori*, г.зн. умовамі магчымасьці ўсякага пачуцьцёвага досьведу. У тэрмінах іншай філязофскай традыцыі, ужо адно тое, што мы ўспрымаем сьвет прасторава й часава, належыць фундамэнтальнай структуры „быцьця-ў-сьвеце".

Але гэткая глыбіннасьць прасторы й часу стаецца прычынай таго, што самыя спацыяльнасьць і тэмпаральнасьць сьвядомасьці далёка не заўсёды ясна ўсьведамляюцца, а тым болей становяцца тэмай для самой сьвядомасьці. Таму, відаць, і ўяўленьні аб прасторы і часе ў розных культурах разьвіваюцца гістарычна адносна позна. Пра гэта яскрава сьведчыць, напрыклад, той факт, што індаэўрапейскія мовы амаль ня маюць агульных словаў для азначэньня гэтых спосцямаў, і кожная зь іх ускарысталася сваімі ўласнымі (фонамарфалягічнымі й сэмантычнымі) сродкамі для намінацыі разгляданых канцэптаў. Супадзеньне снскр. *prastara* і блр. *прастора* — зьява выключная, генэтычна ніяк, хутчэй за ўсё, не матываваная.

Тым ня менш, загадкі прасторы і часу пачалі ўзрушаць чалавечую думку здавён-даўна. Што да культурнай гісторыі Эўропы, то сапраўдны пачатак сыстэматычнага прадумваньня іх прыроды можна ўзводзіць да дыялёгаў Плятона і, у прыватнасьці, да самага касмалягічнага зь іх — дыялёгу „Тымэй". Менавіта ў ім (52b) Плятон паспрабаваў тэрміналягічна акрэсьліць і замацаваць адкрыты ім „трэці род існага", апроч шматкротна аналізаваных ім двух іншых: роду спасьцераганага розумам („ідэяў") і роду ўспрыманага пачуцьцямі („рэчаў"). Гэтым „трэцім родам" у Плятона сталася *χώρα* — прастора-матэрыя, гадавальніца і ўспрыймальніца ўсякага існага. Няўлоўнасьць і дыскурсыўная неспасьцярожнасьць прасторы былі прычынай таго, што ўяўленьне аб ёй Плятон здабываў шляхам „нейкага незаконнанароджанага разважаньня" [1]. І Арыстотэль, па Плятонавых сьлядох тэрміналягічна адасобіўшы прастору ад матэрыі, зазначыў: „Чымсьці вялікім і цяжкаўлоўным здаецца топас" (Phys. IV 4 212a).

З тых часоў цікавасьць да гэтых „матэрыяў" з боку адукаваных эўрапейцаў ніколі не абніжалася, а ў XX стагодзьдзі, здаецца, дасягнула свайго апагею. Узьнікла спакуса навогул ўсё існае вытлумачаць у прасторава-часавых тэрмінах [2], тым болей, што ў любым рэальным экспэрымэньце мы, у рэшце рэштаў, рэгіструем любыя парамэтры сыстэмы праз зьмены прасторавых і часавых паказьнікаў прыбораў [3]. А Ўілер задумаў сваю адмену „агульнай тэорыі ўсяго" як чыстую геамэтрадынаміку, г.зн. фізыку толькі прасторы і часу.

Безумоўна, падобная „геамэтрызацыя" сучаснай сьвядомасьці знаходзіць сваё вытлумачэньне і ў посьпехах матэматыкі, якая пасьля піянэрскіх працаў Лабачэўскага і Ры-

---

[1] Больш падрабязна асаблівасьці тэрміналягізацыі Плятонам агульнаўжыванага слова *chōra* разглядаюцца ў працы: Бородай Т.Ю. Семантика слова *chōra* у Платона // Вопросы классической филологии. VIII. Разыскания (Dzetemata). М., 1984. С. 58-73.

[2] Гл., напрыклад: Седов Л.И. Методы подобия и размерности в механике. М., 1967. С. 16; Ландау Л.Д., Ахиезер А.И., Лифшиц Е.М. Курс общей физики: Механика и молекулярная физика. М., 1969. С. 67 пра магчымасьць выражэньня масы праз адзінкі вымярэньня прасторы й часу: $M = L^3T^{-2}$.

[3] Уилер Дж.А. Физика пространства-времени. М., 1971.

мана навучылася апэраваць любымі, якія толькі можна ўцямна памысьліць, прасторамі, і ў рэвалюцыйным складваньні некласычнай рэлятывісцкай парадыгмы, якая надзвычай абвострыла прасторавую й часавую тэматыку, праблематызаваўшы клясычныя ўяўленьні пра прастору й час, і ў праблематызацыі саміх рэлятывісцкіх уяўленьняў пра прастору і час у квантавай фізыцы і рэлятывісцкай астрафізыцы і касмалёгіі (напрыклад, праблемай сынгулярнасьцяў).

Гэтая буйнамаштабная навуковая рэвалюцыя ў фізыцы, скіраваная супраць клясычнай парадыгмы, ішла крок у крок зь беспрэцэдэнтным бунтам супраць мэтафізыкі, увасабленьне якой бачылася ў новаэўрапейскай яе адмене, запачаткаванай філязофіяй Дэкарта. І гэтыя несубардынаваныя, але, відавочна, скаардынаваныя рухі разгортваліся ў вадным рэчышчы і — кожны на свой лад — фіксавалі *вынікі* працэсу, які працякаў у Эўропе на працягу некалькіх стагодзьдзяў, а менавіта: працэсу тэмпаралізацыі сьвядомасьці насельніцтва нашага кантынэнту (найперш гарадзкога) і ўцягнутых у працэс эўрапеізацыі краінаў іншага сьвету. У філязофіі гэта выявілася з усёй відочнасьцю. Так, у фэнамэналёгіі Гусэрля адной з галоўных тэмаў стала тэмпаральная структура самой сьвядомасьці як гэткай, спэцыфічная „сьвядомасьць часу" або „часавая сьвядомасьць" (*Zeitbewußtsein*) [4]. Яшчэ больш яскрава гэта выявілася ў фундамэнтальнай анталёгіі М.Гайдэґера, які паспрабаваў увязаць пытаньне пра самое быцьцё беспасярэдна з пытаньнем пра час і часавасьць быцьця.

Нельга сказаць, што Гайдэґер ігнаруе прастору як фундамэнтальную анталягічную структуру. Наадварот, аналізу прасторы й „прасторавасьці" (*Räumlichkeit*) *Dasein* прысьвечаныя шматлікія мейсцы ягонага самага славутага твору „Быцьцё і час", напрыклад, у §§ 12, 14, 19, 21-24, 26, 28-30, 60, 66, 67, 70, 80, 82 [5]. І ўсё ж у відалі той анталягічнай праблематыкі, на „прасьвятленьне" якой была скіраваная

---

[4] Husserl E. Gesammelte Schriften. Band 5. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Hamburg, 1992. S. 180-183; Husserl E. Gesammelte Schriften. Band 6. Erste Philosophie. Hamburg, 1992. S. 82-92.

[5] Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1967.

думка Гайдэґера, прастора й прасторавасьць нібы адыходзяць на другі плян, бо, згодна з спадзевамі філёзафа, толькі аналіз часу й часавасьці можа вывесьці на пуцявіну да сэнсу самога быцьця, паколькі час мае мысьліцца як небакрай быцьця. Гэтая другаплянавасьць прасторы ў экзыстэнцыйнай аналітыцы Гайдэґера праяўляецца таксама ў тым, што яна (прастора) у лепшым выпадку сустракаецца ў рубрыках працы, тады як час быў вынесены непасрэдна ў тытул: „Быцьцё і час", але ніяк не — „Быцьцё і прастора".

Тэмпаралягічная праблематыка сталася тэмай цэлага шэрагу пазьнейшых працаў Гайдэґера, але сплянаваная ім другая частка галоўнага твору з назвай „Час і быцьцё" так і не была ім напісана. Замест яе была апублікавана невялікая праца пад гэтай жа назвай „Час і быцьцё".

Для нас сымптаматычнае прызнаньне самога Гайдэґера, зробленае на апошніх старонках гэтай працы: „Спроба ў „Быцьці і часе" § 70 узьвесьці прасторавасьць *Dasein* да часавасьці не атрымалася" [6]. Ня менш сымптаматычна й тое, што прыкладна ў гэтым жа часе відочна абвастраецца цікавасьць Гайдэґера да прасторавасьці быцьця. У 1969 годзе зьяўляецца адная з апошніх працаў філёзафа зь вельмі характэрнай (калі супаставіць яе з назвамі ранейшых яго твораў „Быцьцё і час" і „Час і быцьцё") назвай „Мастацтва і прастора" [7]...

Аднак абмеркаваньне эвалюцыі пагляДаў Гайдэґера на прасторавасьць і часавасьць і, адпаведна, на прастору й час у розныя пэрыяды яго творчасьці выходзіць па-за межы дадзенай працы. Гайдэґер быў цікавы для нас тут як, бадай, самы яскравы сымптом тэмпаралізацыі сьвядомасьці сучаснага чалавека, якая ў розных адменах фэнамэналягічнай філязофіі прыходзіла да сваёй самарэфлексіі.

Натуральна, у фізыцы гэткія сымптомы былі не нагэтульki відавочныя. І тым ня менш, асымэтрычнасьць прасторы й часу заўважаецца і тут у самых, гэтак бы мовіць, падвалінах. Прыгадайма, што рэвалюцыйнае складваньне новай рэлятывісцкай парадыгмы пачыналася з рэвізіі й

[6] Цыт. па: Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 405.

[7] Heidegger M. Die Kunst und der Raum. Sankt Gallen, 1969.

спробаў апэрацыйнага перавызначэньня клясычнага паняцьця *аднachаснасьці*, якая пасьля Канта разглядалася як аднoe зь першасных і найфундамэнтальных тэмпаральных дачыненьняў [8]. Мы маглі б задаць „дзіцячае" пытаньне: а чаму „*аднachаснасьці*"? чаму не „*аднамяйсцовасьці*"? Як высьветлілася значна пазьней, падобная перафармулёўка пытаньня ня толькі не пазбаўленая сэнсу, а яшчэ й вядзе да даволі зьмястоўнай рэінтэрпрэтацыі самой тэорыі адноснасьці — да так званай „пашыранай тэорыі адноснасьці" (*Extended Relativity*), дэталёва распрацаванай у адным з варыянтаў групай Э.Рэкамі [9] і праінтэрпрэтаванай у астрафізычным і касмалягічным кантэксьце А.П.Трафіменка і В.С.Гурыным [10].

Тэмпаралізаваная ўстаноўка сучаснай сьвядомасьці была, безумоўна, падмацаваная адкрыцьцём нелінейных працэсаў, якія вядуць да ўзьнікненьня так званых „дысыпатыўных структураў", для якіх час аказваецца найфундамэнтальным унутрысыстэмным парамэтрам.

Але адразу ж прыгадваецца і яшчэ адна тэорыя, рэвалюцыйная і ў літаральным, і ў фігуральным сэньсе, якая ў ладнай меры зьмяніла аблічча сусьветнай цывілізацыі і якая прынцыпова грунтавалася на фактычнай часавасьці грамадзкага быцьця ў буржуазных грамадзтвах. Гэта — марксава тэорыя вартасьці. Як вядома, у гэтай тэорыі час — а дакладней, час, грамадзка неабходны для вытворчасьці таго або іншага прадукту — аказваецца ўсеагульнай і ўнівэрсальнай мерай вартасьці гэтага прадукту. Time is money („час — гэта грошы") — так лякaнічна й дакладна выказалі сутнасьць арупленасьці сучаснага цывілізаванага чалавека часам ангельцы — нацыя, якая адная зь першых крочыла шляхам капіталістычнага разьвіцьця. Тэмпаралізаванасьць сьвядомасьці ў марксавай парадыгме —

---

[8] Молчанов В.И. Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М., 1989. С. 135.

[9] Recami E. and Mignani R. Riv. Nuovo Cim. **4**, 209, 1974; **9**, 1, 1986.

[10] Гурин В.С., Трофименко А.П. Расширенная теория относительности и многомерное (комплексное) представление расширенных многообразий // Acta Physica Hungarica. 1990. Vol. 67. No. 3-4. P. 275-287.

толькі адбітак агульнай тэмпаралізацыі самога быцьця, бо, як мы добра памятаем, паводле Маркса: сьвядомасьць — гэта ўсьвядомленае быцьцё.

Ясна, што гэткая абвостраная арупленасьць мысленьня часам і часавасьцю ня ёсьць культурнай унівэрсаліяй, а тым болей нечым спрыроджаным чалавеку. Вытокі сьветагляду гэткага кшталту добра вядомыя: позьняе Сярэднявечча. Называецца й больш канкрэтна XIV ці нават XIII стагодзьдзе [11]. Гэта быў час, калі асяродкі сярэднявечнага эканамічнага й культурнага жыцьця паступова, але няўхільна, перасоўваліся з сядзібаў фэадалаў, кляштараў і сялянскіх падворкаў у гарады, а новымі гаспадарамі жыцьця (хаця й вельмі павольна, але ўпэўнена) станавіліся „новыя эўрапейскія": купцы, ліхвяры, рамесьнікі [12]. Вядома таксама, што папярэднія эпохі і многія іншыя культуры такой арупленасьці часам ня ведалі.

Адзначаная спэцыфіка функцыянаваньня канцэптаў прасторы й часу ў сучаснай культуры робіць іх цікавейшай тэмай культуралёгіі спазнаньня і кагнітыўнай культуралёгіі (накірунку дасьледваньняў, які толькі пачынае складвацца найперш на грунце пэўных посьпехаў кагнітыўнай лінгвістыкі). За гэта, напрыклад, можа сьведчыць і тое, што тыя або іншыя культурна абумоўленыя ўяўленьні пра прастору і час могуць істотна ўплываць на складваньне розных парадыгмаў сьвядомасьці (як гэта мы бачылі на прыкладзе фэнамэналягічных падыходаў), якія, у сваю чаргу, грунтуюцца на так званым прымардыяльным, непрадметным досьведзе самой сьвядомасьці [13].

Разам з тым варта адзначыць і тое, што абвастрэньне Гайдэґерам пытаньня пра час і часавасьць інсьпіравала,

[11] Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 172; Гуревич А.Я. Время как проблема истории культуры // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 114-116; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 134-138; Gurevich A.J. Time as a problem of cultural history // Cultures and Time. Paris, 1976. P. 240-243; Гуревич А.Я. Средневековый купец // Одиссей. Человек в истории. 1990. М., 1990. С. 100, 102, 108, 126-128.

[12] Гуревич А.Я. Средневековый купец. С. 97-131.

[13] Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос. Философско-литературный журнал. 1992. № 3. С. 7-36.

пачынаючы прыкладна з 30-х гадоў XX ст., зьяўленьне гаймы дасьледаваньняў па праблемах, зьвязаных з прасторавасьцю быцьця, адчуваньнем прасторы чалавекам і яе ўплывам на ўсе вымярэньні жыцьцядзейнасьці чалавека.

У наш час генэзыс споцямаў прасторы й часу і іх функцыянаваньне ў якасьці культурных канцэптаў вывучаецца па некалькіх галоўных напростках:

1) у генэтычнай псыхалёгіі дасьледуецца спэцыфіка дзіцячага ўспрыманьня прасторавых і часавых структураў, сувязь філа- і онтагенэтычных асаблівасьцяў адаптаваньня да рэальных прасторы і часу [14];

2) у дасьледваньнях распадаў прасторавых і часавых структураў успрыманьня пры розных паталёгіях [15];

3) у вывучэньні лінгвістычных і сэміятычных аспэктаў праблемы, спэцыфікі намінацыі прасторавых і часавых структураў і яе сэмантычныя матывацыі [16];

---

[14] Гюйо М. Происхождение идеи времени. СПб., 1899; Спиркин А.Г. Происхождение категории пространства // Вопросы философии. 1956. № 2; Тих Н.А. К вопросу о генезисе восприятия пространства // Известия АПН РСФСР. 1956. Вып. 86. Фресс П. Приспособление человека ко времени // Вопросы психологии. 1961. № 1; Ананьев Б.Г., Рыбалко Е.Ф. Особенности восприятия пространства у детей. М., 1964; Восприятие пространства и времени. Л., 1969; Ахундов М.Д. Генезис представления о пространстве и времени // Философские науки. 1976. № 4; Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 16-43.

[15] Ахундов М.Д. Антропогенез, психопатология и эволюция представлений о пространстве и времени // Биология и современное научное познание. Ч. 2. М., 1975; Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 34-43.

[16] Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227-284; Топорова Т.В. К вопросу о семантических мотивировках обозначений пространства и времени в древнегерманских языках // Известия АН СССР. СЛЯ. 1985. Т. 44. С. 417-426; Топорова Т.В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994. С. 15-74.

4) у дасьледаваньнях прасторавых і часавых уяўленьняў у эпічных і фальклёрных тэкстах [17], а таксама ў рытуалах [18];

5) у дасьледаваньнях з супастаўляльнай і кантрастыўнай культуралёгіі і тыпалёгіі культураў, у якіх выявілася надзвычайная дыягнастычная моц канцэптаў прасторы й часу [19] і па некаторых іншых.

Вынікі гэтых дасьледаваньняў, безумоўна, далі свой плён, асабліва ў пляне выяўленьня ўнівэрсальных заканамернасьцяў успрыманьня прасторы й часу, а таксама рознага ўзроўню прасторавых і часавых кладаў сьвядомасьці. Аднак факт наяўнасьці абумоўленых культурай адрозьненьняў ва ўспрыманьні і катэгарызацыі прасторы й часу застаецца праблемай дагэтуль, прынамсі, для культуралягічных парадыгмаў, якія імкнуцца разглядаць з гледзішча ўнівэрсаліяў („нормы”) усе падобныя адрозьненьні („адхіленьні”), часам, на манэр клясычнага Асьветніцтва, рангуючы гэтыя адрозьненьні па дыяхранічнай шкале ў тэрмінах „першабытнае” — „сучаснае” або „прымітыўнае” — „разьвітае” і да г.п.

Таму па-ранейшаму застаюцца актуальнымі максымальна поўныя дасьледваньні канкрэтных лякальных і рэгіянальных традыцыяў, вынікі якіх давалі б неабходны і дастатковы матар’ял для параўнальных і кантрастыўных штудыяў, бо ў іншым выпадку проста неўнікoвым будзе сасьлізгваньне аналізу на плашчыну ўнівэрсаліяў.

---

[17] Неклюдов С.Ю. Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972. С. 18-45; Неклюдов С.Ю. Заметки об эпической временной системе // Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973. С. 151-165; Цивьян Т.В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанской сказки) // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895-1970). М., 1975. С. 191-213; Неклюдов С.Ю. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Там же. С. 182-190.

[18] Невелева С.Л. О композиции древнеиндийского эпического текста в связи с архаическими обрядовыми представлениями // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 128-160; Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 183-193.

[19] Гачев Г.Д. Европейские образы пространства и времени // Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 198-227; Гачев Г. Национальные образы мира. М., 1988.

У дадзенай працы прадметам аналізу сталі некаторыя базавыя прасторавыя й часавыя ўяўленьні ў беларускай традыцыйнай культуры, якія дагэтуль не станавіліся спакмянём спэцыяльнага вывучэньня. Аналіз і экспלікацыя прасторавых і часавых структураў праводзіцца з выкарыстаньнем разнастайнага фальклёрнага (эпічнага й песеннага) і этнаграфічнага матар'ялу.

Прасторавыя і часавыя структуры беларускай міта-паэтычнай мадэлі сьвету

Прасторавасьць сьветаўспрыманьня глыбока ўкарэненая ў традыцыйным сьветаглядзе ўсіх эўрапейскіх народаў: менавіта першасныя прасторавыя інтуіцыі ляжаць у падваліне бальшыні падставовых эўрапейскіх канцэптаў (у прыватнасьці, і атакаванага ў наш час з усіх бакоў спосцяму *Я*), а прасторавыя дэйктычныя элемэнты сталіся глыбінным субстратам яшчэ індаэўрапейскага глётагенэзу. Так што практычна ўсё, што мы можам уцямна памысьліць, прасякнута ў рэшце рэштаў гэтымі прасторавымі інтуіцыямі. І нават эўрапейскі канцэпт часу спрэс аказваецца зьнітаваным з сваёй прасторавай „пупавінай".

І першасны свой выраз і канцэптуалізацыю гэтыя прасторавыя інтуіцыі знайшлі ў так званай міта-паэтычнай мадэлі сьвету — складанага знакава-сымбалічнага комплексу, які пасьля своеасаблівай мутацыі ў позьнім Сярэднявеччы, выкліканай умацаваньнем хрысьціянства і ўплывамі з боку ісламскай цывілізацыі, стаўся субстратам навукі Новага часу і наогул усёй цывілізацыі мадэрнізму. Аднак нас тут цікавіць будзе ня гэтая трансмутацыя міта-паэтычнай мадэлі сьвету ў новачасную карціну сьвету. Паспрабуйма прасачыць асаблівасьці канцэптуалізацыі прасторавых дачыненьняў, уласьцівыя ёй самой, і ўласьцівымі ёй сродкамі.

Галоўныя асаблівасьці міта-паэтычнай прасторы, якія робяць яе прынцыпова адрознай ад прасторы эўклідавай тапалёгіі, якая была атаесамленая Галілеем з рэальнай фізычнай прасторай, гэта — *неаднароднасьць*, *анізатропнасьць* і *шматзлучнасьць*. Ёсьць і іншыя азнакі, як, напры-

клад, *арыентаванасьць*, але яны могуць праяўляцца адно ў пэўных сытуацыях (у прыватнасьці, падчас выкананьня тых або іншых рытуалаў), тады як вышэй пералічаныя ўласьцівыя міта-паэтычнай прасторы заўсёды.

Неаднароднасьць — найбольш яскравая з гэтых характарыстык. Яна азначае, што якасная разнастайнасьць зьяўляецца анталягічнай асаблівасьцю міта-паэтычнай прасторы. Апроч іншага гэта азначае, што кожнае мейсца — прынамсі, патэнцыйна — аказваецца сэмантычна зараджаным. Апошняе вызначаецца той або іншай ступеньню раскрывальнасьці фундамэнтальных анталягічных магчымасьцяў, г.зн. тым, што прынцыпова *можа быць* у дадзеным мейсцы. Некаторыя мейсцы трывала маюць даволі высокі сэміятычны статус. У прыватнасьці, гэткія мейсцы традыцыйна азначаюцца як „Сьвятыя", напрыклад: *Сьвятое возера*, *Сьвятая крыніца*, *Сьвяты гай* і г.д. Гэта мейсцы тэафаніі, мейсцы, дзе магчымыя кантакты з найвышэйшымі сэнсамі быцьця, мейсцы судотыку „гэтага сьвету", сьвету абыдзённасьці з сакральным сьветам. Ёсьць і іншыя мейсцы — патэнцыйна небясьпечныя, а то й проста інфэрнальныя, дзе гэты сьвет прыходзіць у судотык з самым падоньнем быцьця. Гэта, так бы мовіць, мейсцы інтэрвэнцыяў спракаветнага Хаосу ў спарадкаваны, але такі няўстойлівы Космас.

Багата што са сказанага добра прасочваецца й паводле фальклёрных матар'ялаў, у прыватнасьці, паводле матар'ялаў беларускага казачнага эпасу, які, як вядома, утрымлівае ў сабе значную колькасьць сыстэмных элемэнтаў так званай архаічнай архетыпавай мадэлі сьвету. А прасторавыя парамэтры гэтай мадэлі сьвету найлепей выяўляюцца ў арганізацыі такіх глябальных структураў, як сьвет у цэлым і „сьветавая" структура Сусьвету.

„Сьвет" („гэты сьвет", „увесь сьвет") — адная з найбольш буйных і складана арганізаваных прасторавых структураў фальклёру. Ён прынцыпова канечны як у прасторы, так і ў часе. У казках і касмаганічных паданьнях проста гаворыцца пра яго „пачатак" („Калісь яшчэ сьвет толькі зачынаўся, дык нічога нідзе не было" [ЛП, с. 78]; „Як сьвет пачаўся, людзі ня ведалі, як хату станавіць" [ЛП, с. 43]; „Гэта было з пачатку сьвета" [ЧК-1, № 6]) і пра яго „канец". Прастора-

вая канечнасьць сьвету можа эксплiцытна не выражацца, паколькi часта разумеецца сама сабой. Бясконцасьць у прасторы i часе хутчэй характарызуе антыпод „гэтага сьвету" — „той (iншы, другi) сьвет" або рэлiкты дакасмаганiчнай стадыi ў „гэтым сьвеце". Прыклад — „балота", якое, будучы сумесьсю зямлi й вады — асноўных косматворных элемэнтаў — у фальклёры сымбалiзуе пачатковы стан будучага космасу: „Бачыце, якая тут нетра, якая тхлань: цэлы тыдзень iдзi, то да краю не дацягнешся" [ЛП, с. 38].

Аднак у фальклоры „гэты" i „той" сьветы супрацьпастаўляюцца дастаткова спэцыфiчна. Па-першае, паводле прыкметаў *адзiнкавасьцi* i *множнасьцi*. „Гэты сьвет" заўсёды адзiны, тады як „тых сьветаў" мноства рознаструктурных. Яны адрозьнiваюцца ўжо сваёй прасторавай лякалiзацыяй. Адзiн зь iх можа мейсьцiцца недзе далёка — „за трыдзявятай зямлёй" [ЧК-2, с. 26], туды можна патрапiць, перасоўваючыся ў гарызантальнай плашчыне, другi — сьвет патольны, куды галоўны герой трапляе праз якую-небудзь нару цi калодзеж, яшчэ адзiн — „той сьвет" на небе. У двух апошнiх выпадках перасоўваньнi героя адбываюцца ў вэртыкальным напростку.

Па-другое, „гэты" i „той" сьвет адрозьнiваюцца й выразна супрацьпастаўляюцца паводле гэткiх азнакаў, як *напоўненасьць* першага i *спустошанасьць*, *пустэльнасьць* другога. Гэтым таксама падкрэсьлiваецца наблiжанасьць „iншага сьвету" да касмаганiчнага пачатку або канца. Гэты сьвет, будучы ў фазе сваёй максымальнай касмiчнасьцi, вылучаецца рэчавай напоўненасьцю. У зьвязку з гэтым варта адзначыць, што апошняя акалiчнасьць для беларускай традыцыi глыбока матываваная й на моўным узроўнi. Беларускае слова „сьвет", апроч звычайных сваiх значэньняў, мае й значэньне вялiкай колькасьцi нечага [СПЗГБ, Т. 4, с. 387]. Гэтак, у нас кажуць: „Народу — сьвет" пра вялiкi натоўп людзей. У рускай мове ў дадзенай сытуацыi ўжываецца проста супрацьлеглы выраз: „Народу — тьма". Прычым напоўненасьць „гэтага сьвету" прымаецца „па замоўчваньню", як i ў выпадку зь яго канечнасьцю, тады як пустэльнасьць „iншага сьвету" спэцыяльна адзначаецца, у прыватнасьцi, у шэрагу паказальных кантэкстаў, дзе фiгу-

руе „стэп". У ляндшафтавым кодзе беларускай традыцыі „стэп" азначае сфэру, максымальна набліжаную да „іншага сьвету" ў яго інфэрнальным модусе. Таму паказальныя абавязковыя азнакі стэпу ў казках: там нічога няма — толькі неба ды зямля [ЧК-1, № 1]; там мала пасялянаў [ЧК-2, № 37], няма ані вёскі, ані вады [ЧК-2, № 114]. На тое ж самае паказвае і часты эпітэт „стэпу" — „чысты".

Па-трэцяе, „гэты" і „іншы" сьветы адрозьніваюцца сваёй *структурай*, а дакладней будзе сказаць, што выразную складаную стуктуру мае толькі „гэты сьвет", у той час як „іншы" часта бывае або зусім бесструктурным, або структураваным адносна слаба. Гэтыя акалічнасьці таксама падкрэсьліваюць касмалягічную разнастайнасьць і спарадкаванасьць Космасу ў супрацьпастаўленьні бесструктурнасьці дакасмаганічнай стадыі (Хаосу).

Структура „гэтага сьвету" ўтвараецца прасторавымі элемэнтамі меншага маштабу — „землямі" або „царствамі". Ад структуры ўсяго сьвету ў цэлым „зямля" спадкуе пэўную цэльнасьць і завершанасьць, а ўся сукупнасьць „земляў" утварае суцэльнасьць Космасу. Звычайна яўна называецца канкрэтная колькасьць гэтых „земляў" — „трыдзевяць". Лічба, безумоўна, сымбалічная, якая мае падкрэсьліць аспэкт цэльнасьці „сьвету". „Трыдзевяць" — гэта 3 × 3 × 3, замкнёная ў самой сабе цэльнасьць. Падобна, што менавіта „трыдзявятай зямлёй" „гэты сьвет" і завяршаецца. Тэкстуальна гэта можа дэманстравацца тым, што ўлада ўнучкі лясной гаспадыні над рознымі зьвярамі і птушкамі, якія рэпрэзэнтуюць усе тры сфэры сьвету (Верх, Сярэдзіну й Ніз), не распаўсюджваецца далей за „трыдзявятую зямлю" [ЧК-2, с. 26, 27, 29]. Дарэчы, цікава, што адсылка героя па-за межы ўсяго „гэтага сьвету" адбываецца паводле формулы: „адпраўляйся туды, немаведама куды, прынясі то, нязьвесна што" [ЧК-2, с. 29], бо з гледзішча насельнікаў „гэтага сьвету" „той сьвет" як быццам ня мае ні мейсцаў, ні напросткаў, г.зн. ня мае й выразных структурных прасторавых азнакаў.

Праўда, ня ўсе „іншыя сьветы" цалкам бесструктурныя. Так, патольны сьвет у шэрагу казак мае таксама мінімальную траістую структуру (задаваную парадкам трох

царстваў: мядзянага, сарэбранага й залатога). Аднак гэтая структурнасьць яўна зьвязаная з часовым знаходжаньнем на „тым сьвеце" герояў з „гэтага сьвету": трох скрадзеных зьмеямі сясьцёр і галоўнага героя, які мае іх адратаваць. Цікава, што па заканчэньні вандроўкі героя на „той сьвет" апошні пазбаўляецца й гэтай сваёй мінімальнай структурнасьці: тры царствы згортваюцца гераінямі ў яйкі (тыповая сымболіка пачатковай або канечнай фазы касмагенэзу) і забіраюцца з сабой на „гэты сьвет". Так што прастора „іншага сьвету" аказваецца даволі пластычнай і паддатнай маніпуляваньню ёй, як у выпадку з разгледжанай своеасаблівай „кампактыфікацыяй".

Па-чацьвертае, „гэты" і „іншы" сьветы адрозьніваюцца сваёй, так бы мовіць, „структурай геадэзычных ліній". У „гэтым" сьвеце „пучкі геадэзычных" маюць тэндэнцыю да своеасаблівага пашырэньня, тады як на „тым" сьвеце яны збягаюцца вельмі шчыльна. *Шырыня* „гэтага" сьвету і *абвужанасьць* „іншага" сьвету або пачатковых і канечных касмаганічных стадыяў „гэтага" сьвету — вядомая яскравая асаблівасьць традыцыйных індаэўрапейскіх міта-паэтычных мадэляў сьвету. Параўнайма ў гэтым стасунку стараіндыйскую пару *urú loka* : *aṁha-* (літаральна, „шырокі сьвет" : „вузкасьць"), у якой першы кампанэнт дастасуецца да структураванага космасу, а другі да таго, што гэтаму космасу папярэднічала. Разгляданая пара мае сваё адлюстраваньне і ў выслоўях, накшталт: „сьвет на клін сышоў" або „завязаць сьвет" (г.зн. стварыць немагчымыя для йснаваньня ўмовы) [СПЗГБ, Т. 4, с. 388] Заўважым што, нашае слова *завязаць* аднакарэннае з вэдыйскім словам *aṁha-*. У казачным эпасе гэтая абвужанасьць, уласьцівая „іншаму" сьвету, перадаецца праз сымболь адной адзінай дарогі, якая вядзе на „той" сьвет да самай мяжы яго з „гэтым" сьветам [ЧК-1, № 1].

Па-пятае, прасторы „гэтага" і „іншага" сьветаў адрозьніваюцца й гэткім паказьнікам, як *неарыентаванасьць* аднаго і *арыентаванасьць* другога. У тапалёгіі арыентаванасьць прасторы азначае, што пры абыходзе замкнёнага контуру (пры трансьляцыі па замкнёнай геадэзычнай) пэўны геамэтрычны аб'ект (напрыклад, вэктар) мяняе свой напростак

(напрыклад, на 180°). Дзеля таго, каб вярнуць яго ў пачаткові стан, трэба абнесьці яго ўздоўж гэтага контуру яшчэ раз. У міта-паэтычнай прасторы гэта забясьпечваецца, па-першае, тым, што сама гэтая прастора дапускае існаваньне замкнёных геадэзычных. Гэта праяўляецца ў тым, што рухі эпічнага героя найчасьцей аказваюцца зваротнымі: на „той" сьвет і назад у пачатковы лёкус. Але гэтае вяртаньне аказваецца для героя небеспраблемным. Топіка эпасу патрабуе, каб герой пачаткова ня быў пазнаны нават самымі блізкімі людзьмі. З гэткай сытуацыяй мы сустракаемся і ў вялікім індыйскім эпасе „Магабгарата", і ў „Адысэі" Гамэра, і, натуральна, у казачным эпасе. Каб вярнуцца ў пачатковы свой стан (набыць пачатковы выгляд ці проста быць пазнаным) герою патрабуецца нібы яшчэ раз зрабіць падарожжа на „той" сьвет, напрыклад, каб прынесьці названыя будучай нявестай прадметы. У казках часта гэтае другое малое падарожжа робіцца шляхам дэкампактыфікацыі папярэдне згорнутай (у „яйка") прасторы „іншага" сьвету. Толькі пасля гэтага ён узноў сацыялізуецца ў „гэтым" сьвеце, губляе азнакі інфэрнальнасьці і стаецца цалкам ініцыяваным на валадараньне ў „гэтым" сьвеце.

Разам з тым трэба адзначыць і тое, што прасторавыя структуры „гэтага" і „іншага" сьветаў супрацьпастаўляюцца больш складаным чынам. Гэта выяўляецца ў тым, што сыстэма „гэтага" і „іншых" сьветаў характарызуецца пэўнымі групамі сымэтрыі. Гэта азначае, што абодва сьветы знаходзяцца ў дачыненьнях падкрэсьленай сымэтрычнасьці адзін з адным. Часам можна нават казаць пра ізамарфізм структураў абодвух сьветаў, калі наогул можа ісьці гаворка пра структураванасьць „іншага сьвету", хаця ў вагульным выпадку, відаць, лепей казаць пра гамэа- і дыфэамарфізм. Гэтая структурная суаднесенасьць розных сьветаў перадаецца ў казках тым, што спэцыяльна адзначаецца, што „той" сьвет гэткі ж, як і „гэты", прынамсі, на першы пагляд героя, напрыклад: „Прайшоў нару, выходжуе *на відны сьвет тожа ...*" [ЧК-2, № 1]; „... ён апусьціўся і відзіць там *такі ж сьвет, як ба й тут*" [ЧК-1, № 10]; „... папаў у пучыну, сайшоў у прыісподнюю, а *там сьвет такой жа, как і здзесь ...*" [ЧК-2, № 75]. Аднак гэтае падабен-

ства не абсалютнае. Па-першае, разгляданыя сьветы характарызуюцца свайго роду *маштабнай інварыянтнасьцю*. Гэта азначае, што пры трансьляцыі з аднаго сьвету ў іншы можа зьмяняцца маштабны фактар з захаваньнем некаторых іншых структурных асаблівасьцяў. Так, прадметы „іншага" сьвету могуць характарызавацца падкрэсьлена павялічанымі памерамі („...выходжуе на відны сьвет тожа. Стаіць дом *правагромны* ..." [ЧК-2, № 1]) або, наадварот, паменшанымі, як у выпадку з разгледжанай вышэй „кампактыфікацыяй" прасторы „іншага" сьвету. Па-другое, пры пераходзе з аднаго сьвету на іншы адбываецца прасторавая *інвэрсія*: левае набывае значэньне правага, а верх — нізу і наадварот. Напрыклад, герой, які патрапіў на „той" сьвет, каб адратаваць сястру, дзеля перамогі над зьмеям павінен пераставіць мейсцамі дзьве бочкі з моцнай і слабой вадой зь левага боку на правы, каб павярнуць усю сытуацыю на сваю карысьць. Падобная ж інвэрсія мяркуецца і ў вядомай беларускай прыкмеце: каб не заблукаць у лесе (у валадараньнях Лесавіка), трэба надзець вопратку на левы бок. Ды й сам Лесавік часам ходзіць задам наперад. На „тым" сьвеце адбываецца таксама, прынамсі, якасная, сэмантычная інвэрсія верху й нізу. Калі ў „гэтым" сьвеце ўваход на „той" сьвет часта асацыюецца зь нізам (з нарой пад каменем, пад гарой, пад дубам — гэта ўсё рэпрэзэнтанты касьмічнай вэртыкалі), то на „тым" сьвеце выйсьце на „гэты" сьвет знаходзіцца недзе ўверсе: героя з „таго" сьвету выносіць цудоўная птушка.

Неаднароднасьці міта-паэтычнай прасторы адпавядае яе *анізатропнасьць*. Па-першае, якасна адрозьніваюцца гарызантальныя і вэртыкальныя сячэньні „гэтага" сьвету. Першыя характарызуюцца тэтрактычнасьцю (як мінімум), другія — трыядычнасьцю. Гарызантальная плашчыня мае чатыры якасна нятоесныя напросткі: Поўнач, Поўдзень, Усход і Захад, якія нясуць на сабе і азнакі пэўнай тэмпаралізацыі пераз спраектаванасьць на кола бачнага дзённага руху сонца па небе. Непасрэдна ў казках яны могуць і не прыгадвацца, і ў бальшыні выпадкаў мы нічога ня ведаем пра напросткі вандровак героя. І тым ня менш, у некаторых паказальных кантэкстах бакі сьвету аказваюцца яўна сэмантыч-

на маркіраванымі. Адзін з такіх кантэкстаў, які можа шмат у чым быць ключом да іншых, — гэта сюжэт пра прыгоды вядомага быліннага асілка Ільлі Мурамца. Тут напростак прасторавых рухаў героя задаецца амаль адназначна восьсю Поўнач—Поўдзень, якія праектуюцца й на рэальную геаграфію Ўсходняй Эўропы. Гэты накірунак фіксуецца як канечным лёкусам — Кіевам, так і паказальнымі прамежкавымі лёкусамі: *Крывы Лес* (параўн. тапонім *Крывы Лес* на Смаленшчыне), *Чарнігаў* і некаторымі іншымі.

Рух героя з Поўначы на Поўдзень мае, апроч іншага, характар руху згары долу. Але ў казках магчымы й адваротны напростак яго падарожжа — на Поўнач, у мейсца, дзе адпачывае Сонца пасля сваёй дзённай вандроўкі па небе. Тут мы маем фрагмэнт „салярнай міталёгіі", у якой узыходжаньне героя ў вышэйшыя сфэры мае яўны ініцыяцыйны характар, што зьвязана было з рытуаламі пасьвячэньня на валадараньне. Аднак дэтальнае абмеркаваньне гэтага пытаньня выходзіць па-за асады гэтай працы.

Багата якія з разгледжаных асаблівасьцяў міта-паэтычнай прасторы (напрыклад, неаднароднасьць і анізатропнасьць) рэалізуюцца ў эпасе ў так званым ляндшафтавым кодзе. Ляндшафтавы код у беларускім фальклоры, асабліва ў казачным эпасе, вельмі выразны, часам дасьціпна распрацаваны і нясе далёка не факультатыўную сэнсавую нагрузку.

Да ліку асноўных элемэнтаў гэтага коду належаць: *лес*, *поле*, *стэп*, *луг*, *рака*, *возера*, *мора*, *гара*, *камень*. Усе яны на свой лад структуруюць прастору найперш „гэтага" сьвету, будучы сэмантычна вельмі адрознымі. Яны, як правіла, маюць памежныя або мэдыяльныя функцыі, зьдзяйсьняючы нібы склейку або розных частак „гэтага" сьвету, або розных сьветаў паміжсобку. Аднак сэмантычны градыент у гэтым кодзе задаецца ў нашых казках парай „лес" — „стэп", якія прымаюць на сябе й пэўныя касмалягічныя канатацыі дзеля скарэляванасьці з разгледжанай вышэй парай „гэты сьвет" — „іншы сьвет".

Лес, безумоўна, адыграе адную з галоўных роляў у структураваньні казачнай эпічнай прасторы. Гэтая роля выяўляецца, у прыватнасьці, у тым, што ў двух тамох „Чарадзейных казак" з сэрыі „Беларуская народная творчасьць"

(усяго 219 казак) лексэма „лес” (і сынанімічныя ёй лексэмы „пушча” й „бор”) сустракаецца 502 разы і ледзь ня ў кажнай казцы. Для параўнаньня: у албанскіх казках на 100 тэкстаў прыходзіцца ўсяго 18 уваходжаньняў лексэмы „лес” і 1 уваходжаньне лексэмы „гай” [20]. Зразумела, што гэткая папулярнасьць „лесу” ў беларускім фальклёры цалкам натуральная. Зьдзівіць магло б як раз адваротнае ў дачыненьні да культураў лясной зоны, да ліку якіх належыць і беларуская традыцыйная культура.

У бальшыні дуалістычных міталёгіяў лес уваходзіць у якасьці адмоўнага полюсу ў адную з падставовых апазыцыяў „паселішча” — „лес”, рэпрэзэнтуючы стыхію, варожую чалавеку. Уяўленьні пра лес як пра добры ці, прынамсі, не безварункава варожы даволі рэдкія ў традыцыйных міталёгіях [21]. Беларуская традыцыя якраз належыць да гэткага рэдкага тыпу. Праілюструем гэта некалькімі паказальнымі прыкладамі:

1) Вельмі часта галоўны герой нашых казак — гэта чалавек лесу: або паляўнічы („ахвотнік”, „егар”), або ляснік, або проста лясны жыхар [ЧК-2, с. 23, 34, 53, 61 і г.д.]. Дарэчы прыгадаць, што паляўнічым быў і легендарны першапродак беларусаў князь Бай (ці Бой) [ЛП, с. 78].

2) Чароўнай жонкай галоўнага героя становіцца дачка або ўнучка гаспадыні лесу [ЧК-2, с. 29, 41-42 і інш.].

3) Сама бабка, гаспадыня лесу, або гаспадар лесу дапамагаюць галоўнаму герою ў яго прыгодах [ЧК-2, 30, 44-46 і інш.].

Сэмантычныя асаблівасьці лесу праяўляюцца ў пераважным акцэнтаваньні вэртыкальнага напростку і вэртыкальных рухаў, асабліва ў паваротных пунктах сюжэту. Вылучанасьць у лесе вэртыкальнага напростку падкрэсьліваецца самымі рознымі сымбалічнымі й паэтычнымі сродкамі. Так, лясны гаспадар ці лясная гаспадыня або іх унучкі

---

[20] Цивьян Т.В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанской сказки) // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895-1970). М., 1975. С. 193.

[21] Иванов Вяч.Вс. Лес // Мифы народов мира. Т. 2. К - Я. М., 1992. С. 49.

ці дочкі маюць уладу над насельнікамі ўсіх трох галоўных сфэраў касьмічнай вэртыкалі: над „гадамі паўзучымі" (касмалягічны „Ніз"), над „розным зьвяр'ём" („Сярэдзіна") і над „розным птаствам" („Верх") [ЧК-2, с. 24, 30]. Але цікава, што дарогу ў „іншы сьвет" — мэту вандроўкі галоўнага героя — як правіла, ведаюць і здольныя па ёй правесьці героя прадстаўнікі ніжняй касьмічнай сфэры („жаба" або „лягушка") [ЧК-2, с. 30-31]. Яны па натуральных прычынах увесь час знаходзяцца паблізу „іншага сьвету". Прычым прывязка да сваёй сфэры ў іх нагэтульки моцная, што хромую жабку герой нават ня можа паднесьці (г.зн. падняць у сярэдзінную сфэру), бо йначай яна дарогі ня знойдзе [ЧК-2, с. 31]. Аднак часам правадырамі героя ў „іншы сьвет" аказваюцца насельнікі сярэдняй сфэры (напрыклад, „воўк") як тыповыя мэдыятары. А вось з таго сьвету на гэты белы сьвет героя часта выносіць цудоўная птушка. У кожным разе маршрут героя адбываецца па, гэтак бы мовіць, вэртыкалізаванай гарызанталі: з гары — долу пры руху на „той сьвет" і з долу — ўгару пры вяртаньні з „таго сьвету".

Стэп — поўная сэмантычная апазыцыя лесу. Як гэткі, стэп часта мае выразныя адмоўныя канатацыі, галоўным чынам дзеля таго, што менавіта там знаходзіцца ўваход у „іншы сьвет". Непасрэдна „стэп" узгадваецца ў казках ня часта: мы налічылі ўсяго 13 прыгадак яго ў тэкстах (ЧК-1 і ЧК-2), але ў даволі істотных кантэкстах. Праўда, часам стэп выступае ў аблічы сваіх сымбалічных субстытутаў (напрыклад, „поля").

Галоўная прасторавая азнака стэпу — гэта яго знаходжаньне ў самым нізе „гэтага сьвету".

У адрозненьне ад „лесу" як блізкага і ў багата якіх кантэкстах суаднесенага са сфэрай „свайго" „стэп" у казках амаль безварункава суаднесены з сфэрай „чужога": ён сам знаходзіцца ў „чужой старане" [ЧК-2, № 36].

Прастора ў стэпе мае свае адметныя асаблівасьці. Яе вэртыкаль, відавочна, уяўляе бінарную структуру „верх — ніз", утвораную толькі дзьвюма сфэрамі — „небам" і „зямлёй". У тэкстах гэтая акалічнасьць задаецца экспліцытна (напрыклад: „Ехалі, ехалі, ехалі, ехалі — і прыехалі ў такі стэп, што толькі й відна неба ды зямля" [ЧК-1, с. 50]). Дарэ-

чы сказаць, акалічнасьць гэтая мае й пэўны тыпалягічны сэнс. На нашую думку, менавіта стэпавыя й пустэльныя вандроўныя й напаўвандроўныя народы разьвівалі дуалістычныя ідэалягічныя сыстэмы. Тут можна было б прыгадаць, як адзін зь яскравых прыкладаў, зараастрыйскую рэлігійную рэформу I тыс. да н.э., вынікі якой мелі далёкасяжныя наступствы для шматлікіх рэлігіяў, што паўставалі ў Пярэдне-Азыйскім і Міжземнаморскім рэгіёнах, у гэтым ліку й для хрысьціянства. Пазьней, ужо ў нашым стагодзьдзі, сэкулярызаваныя формы даўнейшых дуалістычных ідэалёгіяў знайшлі свой працяг у некаторых напростках сучаснай гуманітарыстыкі, у прыватнасьці, структуралізме з даволі навязьлівым захапленьнем яго прыхільнікаў так званымі бінарнымі апазыцыямі. Варта адзначыць, што стэпавая іранская дуалістычная рэлігійная сыстэма спрычынілася й да складваньня адпаведнай дуалістычнай ідэалёгіі ў некаторых славянскіх народаў, найперш тых, што разьвіваліся ў шчыльным кантакце з рэшткамі эўрапейскіх скітаў і сарматаў у першых стагодзьдзях новай эры, а пазьней гэта сталася той глебай, на якой прарасталі розныя хрысьціянскія — прынцыпова дуалістычныя — герасі, напрыклад, багумільства на Балканах.

„Лес" і „стэп" у нашым фальклёры супрацьпастаўленыя й паводле прыкметаў *напоўненасьці — пустэльнасьці*, аб чым гаворка йшла вышэй. Будучы абодва мэдыяльнымі ляндшафтавымі элемэнтамі, яны пры гэтым аказваюцца па рознаму прасторава арыентаванымі. У лесе пераважае вэртыкальная арыентацыя, тады як у стэпе — гарызантальная. Лес апасродкуе дачыненьні Неба (Верху) і Зямлі (Нізу), у стэпе гэтыя дачыненьні беспасярэдныя, што ўласьціва хутчэй раньнім фазам касмагенэзу. Лес сэмантычна маркіруе Поўнач і Верх, стэп — Поўдзень і Ніз. І, як вынік усяго, лес аказваецца максымальна прыцягнутым да сфэры сакральнага, а стэп, адпаведна, да інфэрнальнай сфэры. Задаваная сымболямі „лесу" і „стэпу" полюснасьць ёсьць, бадай, адная з найбольш яскравых асаблівасьцяў прасторавай арганізацыі беларускай міта-паэтычнай мадэлі сьвету.

Эпічныя тэмпаральныя структуры

Тэмпаральныя дачыненьні ў фальклёры выражаюцца ня гэтак разнастайна, як прасторавыя. У абрадавых песьнях увага можа засяроджвацца на моманце або пярэдадні канкрэтнага сьвята („Сёньня Купала, заўтра Ян...”), выключэньне — хіба валачобныя і да пэўнай ступені калядныя песьні, у якіх разыгрываюцца цэлыя каляндарныя сюжэты. У казачным эпасе тэмпаральнасьць выяўляецца яшчэ больш слаба. Часам можа падацца, што казка наогул атэмпаральная. Аднак у агульным выпадку гэта ня так. Проста ў тэкстах эпічных касмалягічны час аказваецца спраектаваным на час жыцьця галоўнага героя, а таму й тэмпаральная структура самога сьвету выяўляецца праз акалічнасьці яго жыцьця і незвычайных прыгодаў.

Касмалягічны час прысутнічае ў казках імпліцытна. Таму рэдкія казкі пачынаюцца з непасрэднай адсылкі да пачатковага стану сусьвету, як напрыклад: „Гэта было з пачатку сьвету...” [ЧК-1, № 6, с. 66]. Найчасьцей казачны час пачынаецца з матыву цудоўнага нараджэньня й сталеньня героя. І тут як раз тэмпаральныя дачыненьні выкарыстоўваюцца як адзін з галоўных выяўленчых сродкаў. Так, каб адзначыць незвычайнасьць будучага героя ў „гэтым” сьвеце (а значыць, і пэўную яго дастасаванасьць да нейкага „іншага” сьвету) адмыслова падкрэсьліваецца несупадзеньне тэмпаральных рытмаў яго жыцьця з жыцьцём навакольнага сьвету. Ён расьце „не па днёх, а па гадзінах, не па гадзінах, па хвілінах” і пасьля надзвычай хуткага сталеньня (напрыклад, у сем год) выпраўляецца „ў сьвет”. Пры вандроўцы героя на „той” сьвет паскоранасьць (з гледзішча вонкавага назіральніка) бегу часу падкрэсьліваецца самой прынцыповай магчымасьцю дасягненьня мэты, бо ніякія іншыя жывыя істоты „гэтага” сьвету як раз з-за часавых абмежаваньняў дасягнуць „краю” сьвету і самога „таго” сьвету ня могуць. Але ў адрозьненьне ад часу сталеньня героя ў „гэтым” сьвеце, калі могуць згадвацца канкрэтныя часавыя адрэзкі, як правіла, не працяглыя, вымяраныя ў гадох, час вандроўкі на „той” сьвет колькасна ніяк не акрэсьліваецца, ня мае пэўнай працягласьці і выяўляецца з дапамогай паў-

торных дзеясловаў, накшталт: „як ісьці, дык ісьці, як ісьці, дык ісьці...” або „ішоў ён, ішоў...” і да т.п.

Але ёсьць і больш канкрэтнае паказаньне на зьмененасьць часавых дачыненьняў пад час вандроўкі героя на „той” сьвет. Так, у казцы „Іван Васільевіч — стралок” герой можа патрапіць на „той” сьвет адно пасля таго, як яму выпішуць па парадзе мудрай жонкі адмысловы „білет”, у якім запісана „год за паўгода, месяц за паўмесяца, час за паўчаса, мінута за паўмінуты, секун[д] за паўсекун[д]а” [ЧК-2, № 2, с. 43]. Тут, гэтак бы мовіць, прадзадаецца своеасаблівы эфэкт запавольваньня часу адносна „нерухомай сыстэмы адліку” („гэтага” сьвету), яго рэлятывізацыя.

З другога боку, калі герой спатыкаецца з прадстаўнікамі „іншага” сьвету, то тэмпаральныя дачыненьні пераварочваюцца: цяпер тэмп бегу яго ўласнага часу запавольваецца адносна часавага тэмпу „іншага” сьвету. Так, перад тым, як дагнаць героя зь яго будучай жонкай, Кашча Неўміручы пасьпявае ўзараць ляда, пасеяць ячмень, сабраць ураджай, наварыць і напіцца піва. Каб, нарэшце, уцячы ад Кашчы, герою трэба здабыць сабе на „іншым” жа сьвеце каня гэткага, як і ў Кашчы. У некаторых тэкстах сустракаецца матыў выпрабоўваньня такога каня: конь з героем вершкі павінен пасьпець абабегчы вакол усяго сьвету, пакуль гарыць пук саломы. Але цуда-конь спраўляецца з гэтай задачай нават за палову пазначанага часу. Відавочна, што пры выпрабаваньні каня ў „гэтым” сьвеце тэмпаральнае дачыненьне зноў пераварочваецца: час у „сыстэме адліку” героя запавольваецца.

Варта таксама заўважыць, што самі перасоўваньні героя паміж „гэтым” і „іншым” сьветамі маюць адмысловы тэмпаральны характар, хаця й рэалізуюцца як чыста прасторавыя рухі. Дасьледнікамі ўжо адзначалася, што паездка героя „за трыдзевяць земляў” мае выразныя каляндарныя канатацыі і можа вытлумачацца ў тэрмінах астральнага коду, у прыватнасьці, як нябесны рух Месяца на працягу адпаведнага адрэзку часу — месяца.

А з другога боку, гэткія ж перасоўваньні маюць і выразнае касмалягічнае вымярэньне: паездкі ў „іншы” сьвет азначаюць рухі або ў абсалютную будучыню, або ў абсалютнае

мінулае гэтага сьвету, бо мы ўжо вышэй адзначалі, што структура шматлікіх „іншых" сьветаў яўна канформная структуры прэ- або посткасмаганічных стадыяў сусьвету. У прыватнасьці, на гэта паказвае й тое, што мэта адной з гэткіх вандровак па „іншым" сьвеце — здабыцьцё „яйка" з Кашчавай сьмерцю, дзе яйка адначасна сымбалізуе й канец таго сьвету, дзе раней панаваў Кашча, і пачатак зусім новага сьвету, дзе валадараньне пераходзіць да галоўнага героя. Такія вандроўкі ўперад і назад у часе яўна парушаюць прынцып прычыннасьці, але гэта натуральна нават для абстрактных матэматычных прастораў з замкнёнымі геадэзычнымі (напрыклад, для прасторы-часу Ґёдэля), пагатоў для міта-паэтычнай прасторы.

Такім чынам, у часе вандровак героя паміж „гэтым" і „тым" сьветамі зьмяняюцца ня толькі якасныя характарыстыкі прасторы, але й колькасныя характарыстыкі часу. Наогул, трэба адзначыць, што першыя і другія (тапалягічныя характарыстыкі прасторы і мэтрычныя характарыстыкі часу) знаходзяцца ў дачыненьнях узаемадапаўняльнасьці і ўзаемаабумоўленасьці.

Гэтыя нетрывіяльныя ўзаемадачыненьні прасторы й часу праяўляюцца ў некаторых паваротных пунктах разгортваньня казачнага сюжэту. Адпаведныя тэмпаральныя моманты спэцыяльна адзначаюцца. Гэта амаль безварункава „поўдзень" і „поўнач", г.зн. моманты, калі сонца ў сваім руху па небе перасякае нябесны мэрыдыян і на нейкія імгненьні нібы завісае, спыняецца. Разам з сонцам спыняецца й бег самога часу. Менавіта тады, як правіла, тапалёгія прасторы сьвету зьмяняецца такім чынам, што „гэты" і розныя „іншыя" сьветы аказваюцца неверагодна блізкімі адны да адных, так што становяцца лёгкімі пераходы пэрсанажаў туды й адтуль. Так, акурат у самы поўдзень прылятаюць зь „іншага" сьвету на „возера" ці на „мора" цудоўныя птушкі, якія скідваюцца прыгажунямі-дзяўчынамі, і адная зь іх становіцца жонкай і лёсам галоўнага героя; у самую поўнач звычайна зьяўляецца на памежжы „гэтага" й „іншага" сьвету шматгаловы зьмей, і тады ж адбываецца бойка героя зь ім.

Крыху далей мы будзем спэцыяльна абмяркоўваць адну цікавую асаблівасьць беларускіх традыцыйных уяўленьняў

пра час — ізамарфізм тэмпаральных структураў рознага парадку, у прыватнасьці, ізамарфізм тэмпаральнай структуры сутак і году. Тут у сувязі з сказаным вышэй адзначым: у якой ступені атэмпаральнымі аказваюцца „поўдзень" і „поўнач", у гэткай жа ступені атэмпаральныя й моманты летняга (Купальле) і зімовага (Каляды) сонцаваротаў. Ї недарма на Беларусі гэтыя моманты называлі „крывымі вечарамі", паколькі на іх прыходзіліся найбольш шчыльныя кантакты „гэтага" сьвету як з інфэрнальным, так і з сакральным сьветам.

Падсумоўваючы сказанае вышэй, можна адзначыць, што прасторавы й часавы парамэтры мадэлі сьвету рэпрэзэнтуюцца ў ёй неаднастайна і, як вынік, нераўнапраўна. Міта-паэтычная і эпічная сьвядомасьць найперш акцэнтуе ў прасторы яе *тапалягічныя* характарыстыкі — неаднароднасьць, анізатропнасьць і іншыя, тады як у часе — яго *мэтрычныя* характарыстыкі. Гэта можна разглядаць як дадатковае пацьверджаньне вытворнасьці ідэі часу ад прасторавых уяўленьняў, якія спакменем сваім маюць больш фундамэнтальныя анталягічныя структуры.

Аднак разам з тым прастора й час аказваюцца й шчыльна зьвязанымі ў васадах міта-паэтычнай мадэлі сьвету пераз сыстэму дазволеных у дадзенай мадэлі рухаў і перасоўваньняў. Дынамізм узаемадачыненьняў прасторы й часу праяўляецца, безумоўна, і ў казачным эпасе, але найбольш выразна ён выступае ў такой прынцыповай асаблівасьці традыцыйнага сьветагляду, як *каляндарнасьць*. Структура сьвятаў традыцыйнага календара разрывае кола абыдзённасьці й перапыняе бесьперапынны бег часу, надаючы, такім чынам, часу своеасаблівую неаднароднасьць і акцэнтуючы, у сваю чаргу, неаднароднасьць розных прасторавых лёкусаў, нібы ратуючы прастору ад гамагенізацыі й страты ёй сэнсавага зараду. Апошняе, між іншага, праяўляецца ў абавязковых наведваньнях на пэўныя каляндарныя сьвяты пэўных мейсцаў (поле, гумно, рытуальны абыход двароў, рытуальны абыход навакольных вёсак; у пазьнейшай традыцыі — наведваньне храмаў, прысьвечаных тым або іншым сьвятым, а таксама наведваньне каляндарна й прасторава разьмеркаванай сыстэмы кірмашоў і г.д.) і адмысловай рэ-

сэмантызацыі гэтых мейсцаў з выкарыстаньнем адпаведных рытуальных і сымбалічных сродкаў.

З другога боку, самі традыцыйныя ўяўленьні пра сьвята маюць выразныя прасторавыя канатацыі: пэрсаніфікаванае „сьвята" (тут адбываецца пераключэньне на пэрсанажны код мадэлі сьвету) з пэўных мейсцаў прыходзіць або прыяжджае на кані і па нейкім часе туды ж выдаляецца. Таму сьвяты звычайна сустракаюцца й праваджаюцца. І менавіта ў часе сьвятаў традыцыйная мадэль сьвету рэалізуецца найбольш поўна з выкарыстаньнем усіх ці бальшыні наяўных сэміятычных рэсурсаў дадзенай культуры. На жаль, мы ня можам тут абмяркоўваць багата якія аспэкты каляндарнасьці традыцыйнага беларускага сьветагляду, адно зробім некалькі назіраньняў над структурай народнага календара.

З назіраньняў над структурай і зьместам традыцыйнага беларускага календара

Разам з прасторавымі, прычыннымі, этычнымі, колькаснымі, сэмантычнымі (якаснымі) і пэрсанажнымі парамэтрамі час уваходзіць у лік падставовых вызначальнікаў структуры мадэлі сьвету той або іншай культуры [22]. Вельмі ймаверна, што ў гістарычнай відалі сама ідэя часу нараджаецца паралельна з засваеньнем людзьмі тэхнікі зьлічэньня (параўн., напрыклад, блр. *лік* і, відаць, генэтычна роднаснае яму літ. *laikas* „час") і пачаткам правядзеньня першых сыстэматычных астранамічных назіраньняў. Нядаўнія палеаастранамічныя адкрыцьці дазваляюць аднесьці гэты культурны прарыў прыкладна да 30 тысячагодзьдзя да н.э. [23]. Але ўжо Плятон у сваім дыялёзе „Тымэй" выказваў меркаваньне, што людзі навучыліся лічыць, а пазьней пачалі філязофстваваць, пасьля таго, як яны сталі назіраць за касьмічнымі (каляндарнымі) цыклямі: „Паколькі ж дзень і ноч, калавароты месяцаў і гадоў, роўнадзеньні і сонцаста-

---

[22] Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.
[23] Ларичев В.Е. Мальтинская пластина из бивня мамонта — счетная календарно-астрономическая таблица древнекаменного века Сибири. Препринт. Новосибирск, 1986.

яньні былі бачныя, вочы адкрылі нам лічбу, далі споцям часу і ўзрушылі дасьледваць прыроду Сусьвету, а з гэтага ўзьнікла тое, што называецца філязофіяй і лепшага дарунку не было й ня будзе сьмяротнаму роду ад багоў" (Tim. 47a-b).

Прыкладна да таго ж часу трэба, відаць, адносіць і складваньне „касмалягічнага" ці „міта-паэтычнага" сьветагляду, у васадах якога глыбінная ўкарэненасьць зямнога жыцьця ў жыцьці Сусьвету, сынхранізаванасьць рытмаў Зямлі з рытмікай Космасу была падставовай аксыёмай. Дзеля гэтага й каляндар заўжды функцыяваў як адная з найістотных сымбалічных сыстэмаў і як адмысловы Супэртэкст культуры, які канкураваў бадай адно з мовай па засяроджанасьці выразу таго, што прынята называць „духам народу". Досьледы сапраўды пацьвярджаюць гэтую глыбачэзную (архетыпавую) матываванасьць ідэі часу ў культуры. Сам жа час, а дакладней, спосаб яго культурнага структураваньня й апрацоўкі, стаецца адным з крытэраў аднясеньня культуры да таго або іншага тыпу (параўнайма, напрыклад, уяўленьні пра цыклічны й лінейны час, характэрныя для культураў розных тыпаў).

Каляндар — неад'емная частка чалавечай культуры. Гэта ня проста сыстэма адліку больш ці менш працяглых прамежкаў часу з дапамогай пэрыядычных прыродных зьяваў, гэткіх, як, напрыклад, зьмена дня і ночы, зьмена фазаў Месяцу, сэзонаў і канфігурацыяў нябесных зораў. Гэта апрычоная складаная знакавая сыстэма, сродкамі якой структуруецца і ўпарадкоўваецца час чалавечага існаваньня, вызначаюцца пэрыяды працоўнай актыўнасьці й сьвяточных узрушэньняў духу. Каляндар напаўняе бяздушны час чалавечымі сэнсамі. Вось чаму ўсякая культура ўсімі магчымымі сродкамі імкнецца ахаваць адзін з гарантаў сваёй жыцьцяздольнасьці — каляндар. І наадварот, пры зьменах уладаў і ідэалёгіяў адной зь першых ахвяраў становіцца гэтаксама каляндар. Гэтак здарылася пасьля хрысьціянізацыі Эўропы, пасьля Вялікай Францускай і Вялікай Кастрычніцкай сацыялістычнай рэвалюцыяў. Гэтая акалічнасьць найбольш яскрава сьведчыць пра непарыўную зьнітаванасьць календара й сьветагляду наогул.

Але, ня гледзячы на выяўляную непарыўнасьць і ўзаемную матываванасьць спосабаў зьліку часу й спосабаў „сэ-

мантычнага картаваньня" сьвету, досьледы й рэканструкцыі калядарных сыстэмаў старажытнасьці і вывучэньне адпаведных культураў як другасных сэміятычных сыстэмаў (дзе перавага, з зразумелых прычынаў, аддаецца, натуральна, мове) праводзяцца часта зь яўна залішняй незалежнасьцю адны ад адных. У выніку цяжка бывае ўнікнуць істотных скажэньняў у вобразах тых культураў, што падлягаюць рэканструкцыі. На наш пагляд, падобныя дэфармацыі ўзьнікаюць з-за: 1) неапраўданай „сцыентызацыі" традыцыйнага сьветагляду, стаўленьня да каляндарных сыстэмаў старажытнасьці выключна як да астра-матэматычных і, як вынік, адно „прота-навуковых"; 2) гіпастазаваньня статычнага пляну культуры, якое выяўляецца ў памкненьнях узнаўляць „пантэёны" алімпійскага ці народна-хрысьціянскага кшталтаў з абавязковай іх пірамідальнай гіерархізацыяй і нязьменнай разьмеркаванасьцю пэрсанажных роляў; 3) спадкаванай ад структуралізму спрашчальнай тэндэнцыі да „картаваньня" сьвету блізка выключна ў тэрмінах бінарных апазыцыяў, тэмпаральнасьць якіх звычайна „застаецца па-за кадрам", але менавіта яна пры яе эксплікацыі часта ставіць пад сумнеў правамоцнасьць рэканструкцыяў, зьдзейсьненых толькі на груньце бінарных кодаў.

Адзначыць падобныя аднабаковасьці тым больш неабходна, што з гэтых чыста гіпатэтычных установак часта робяцца вельмі паважныя й зусім небяскрыўдныя высновы, што да старых этычных сыстэмаў, адметныя найперш сваім гіпастазаваньнем апазыцыі дабра і зла. Але гэткая статычная апазыцыя бывае ўласьцівая хутчэй позьнім унівэрсальным рэлігійным сыстэмам і адметная яна сваёй няўключанасьцю ў канкрэтныя касмалягічныя тэмпаральныя цыклы (суткі, месяц, год, век і г.д.). Багата якія сьветаглядныя сыстэмы ня ведаюць, а то й сьвядома пазьбягаюць падобнай кантрадыкторнасьці.

На наш пагляд, касмалягічнаму сьветагляду ўласьцівы касмалягічны ж, г.зн. у найбольш значнай сваёй частцы каляндарны, падыход да камплімэнтарнай апазыцыі дабра і зла. Адная з рэалізацыяў гэтай камплімэнтарнасьці была

прааналізаваная Б.Кербелітэ [24] на матар'ялах літоўскага, беларускага, украінскага й рускага фальклёру. У зьвязку з гэтым цікава заўважыць, што прызнаньне касмалягічнай значнасьці гэтак званага „злога пачатку" ў балта-славянскіх фальклёрных тэкстах рэалізуецца паводле формулы: „яго час, яго воля". І менавіта гэткае адэкватнае ўспрыманьне міталягічнага пэрсанажу ў кантэксьце часу абарачаецца падзякай зь яго боку: уключаная ў культурныя кантэксты свайго народу казачная гераіня атрымлівае багатую ўзнагароду (у самым шырокім сэньсе, *дабро*).

Праблема дабра і зла, выражаная ў тэрмінах прастора-ва-часавых парамэтраў мадэлі сьвету, вырашаецца ў касмалягічных культурах паводле формулы: дабро ёсьць ўсё тое, што бывае ў *свой час* і на *сваім мейсцы*. Гэта іншы выраз славутага дэльфійскага прынцыпу „нічога пераз меру", які натхняў цімала антычных мысьляроў. Адпаведна, зло ў гэткай мадэлі сьвету — гэта тое, што з розных прычынаў „ня ведае меры" і ўжо ў выніку гэтага пагражае сусьветнай гармоніі і, у прыватнасьці, суладзьдзю касьмічных часавых цыклаў.

Здаецца, што адно падобны каляндарна-сэмантычны падыход да рэканструкцыі старажытных сьветаглядных сыстэмаў дазволіць у шэрагу істотных выпадкаў ўнікнуць адзначаных вышэй аднабаковасьцяў і, як вынік, прасунуцца далей у нашым разуменьні старых культураў і духовых вытокаў сваёй уласнай культуры.

Беларуская традыцыйная культура захавала багата зьвестак, што да структуры найбольш істотных тэмпаральных цыклаў, іх касмалягічнага й міталягічнага ўсьведамленьня і ўключанасьці ў структуру адпаведных абрадаў. Да шэрагу гэткіх добра выяўляных цыклаў без сумневу можна аднесьці суткі, тыдзень, месяц, сэзон, год, век.

Надзвычай істотна адзначыць, што ўсе яны структурна ізаморфныя, што забясьпечваецца шэрагамі скразных сымбалічных атаесамленьняў, супрацьпастаўленьняў і апа-

---

[24] Кербелите Б. О причинах сюжетного сходства некоторых литовских и восточнославянских сказок // Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981. С. 244-251.

сяродкаваньняў. Як прыклад, тут можна прывесьці добра вядомае ў нашай традыцыі атаесамленьне гадавых памінальных дзён з адпаведнымі часткамі сутак. У прыватнасьці, веснавыя памінальныя дні Фаміна тыдня называліся „сьняданьне па радзіцелях", летнія на Сёмуху — „абед па радзіцелях", а восеньскія ці змітроўскія дзяды — „вячэра па радзіцелях" [25]. Увесь шэраг прыпадабненьняў узнаўляецца тады як: Вясна — Раніца, Лета — Поўдзень, Восень — Вечар і Зіма — Ноч, чым яскрава сьведчыцца структурны ізамарфізм гадавога і сутачнага кола.

Цэнтральным з цыклаў, безумоўна, трэба прызнаць гадавы каляндарны цыкл. Рэканструктыўна беларускі каляндарны год падзяляецца на дзьве буйныя асноўныя часткі: „мужчынскую" і „жаночую". У гадавым коле ім адпавядаюць „Зіма" і „Лета". Варта адзначыць, што парны сымбалічны шэраг, кшталту: Муж/Жана — Малады/Маладая — Хлопец/Дзяўчына — Брат/Сястра — Зіма/Лета — Ноч/Дзень — Бык/Карова і г.д., навогул, вельмі традыцыйны для беларускага фальклёру. Прывядзем некаторыя паказальныя прыклады падобных сымбалічных прыпадабненьняў. Кампліментарныя апазыцыі 1) Мужчына/Жанчына — Зіма/Лета: „Да Дзімітра баба хітра, па Дзімітры — мужчыны хітры" (прымаўка) [26]; 2) Бык/Карова — Ноч/Дзень: „Прыйшоў бык, пад акном мык, прыйшла карова, быка скалола" (Ноч і дзень; загадка) [27]; 3) Хлопец/Дзяўчына — Зіма/Лета: „... А ў малойчыкаў праўдачка, / Як зімняе соўнейка, / Як жа ж яно ляляіць, / Дак жа ж яно не грэіць. / А ў дзевачак праўдачка, / Як летняе сонейка. / Як жа ж яно ляляіць, / Дак жа ж яно сагрэіць." [КПП, № 250], „... Мальчыская праўдачка, / Як зімняе сонейка: / Хоць жа яно ляляець, / Дык жа яно не грэець. / ... Дзявочая праўдачка, / Як летняе сонейка: / Хоць жа яно смутненька, /

---

[25] У беларускай традыцыі радзіцелямі называюць усіх памерлых продкаў у адрозьненьне ад жывых бацькоў. Пра назвы памінальных дзён гл.: Седакова О.А. Поминальные дни и статья Д.К. Зеленина «Древнерусский языческий культ „заложных" покойников» // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979. С. 127-129.

[26] Народныя казкі-байкі, апавяданні і мудраслоўі. Мн., 1983. С. 290.

[27] Тамсама. С. 330.

Але ж яно цёпленька." [КПП, № 262], „... А ў мальчыкаў праўдачка, / Як узімку соўнійка." [Мажэйка, с. 84].

Галоўнымі сьвятамі гэтых частак году былі Каляды й Купальле, відавочна, прынагоджаныя да дзён зімовага і летняга сонцаваротаў. Гэтыя сьвяты зьяўляліся своеасаблівымі кульмінацыйнымі (і пераломнымі) момантамі адпаведных пэрыядаў. Самыя ж пэрыяды акрэсьліваліся днямі роўнадзеньняў: „мужчынскі" (зімовы) — з восеньскага да веснавога, „жаночы" (летні) — з веснавога да восеньскага.

У сваю чаргу, кожны з гэтых пэрыядаў таксама падзяляўся на дзьве часткі, у выніку чаго каляндарны год набываў чатырохчасткавую структуру. Сымбалічна гэтыя больш дробныя часткі клясыфікуюцца наступным чынам: „дзявочая" (вясна) / „жаночая" (лета) і „хлапечая" (восень) / „мужчынская" (зіма), хаця на даволі позна зафіксаваных матар'ялах гэткі клясыфікацыйны прынцып ня можа быць цяпер прасочаны з усёй належнай пасьлядоўнасцю. У беларускай традыцыі захаваліся аўтэнтычныя назвы гэтых сэзонаў: Ляля — вясна, Цёця — лета, Жыцень — восень, Зюзя — зіма. Дакладныя пэрыяды панаваньня адпаведных пэрсанажаў не захаваліся. Але гіпатэтычна і з высокай доляй верагоднасьці можна выказаць наступныя меркаваньні.

Ляля — час ад веснавога роўнадзеньня да летняга сонцавароту. На нашу думку, акурат гэтым часам праводзіліся абрады ініцыяцыі дзяўчат, гэтак бы мовіць, пасьвячэньні ў дзяўчыны, кульмінацыйнымі момантамі якіх былі, імаверна, сьвяты Ляльнік (22 красавіка), Юр'я (23 красавіка) і Ярылавіца (27 красавіка). Прыкладна ў гэты ж каляндарны пэрыяд дзяўчаты „юрыліся" ці „куміліся", г.зн. выбіралі сабе сяброўак на год, зь якімі пад час вясельля яны мусілі разьвітвацца, што добра адбілася ў абрадавых тэкстах.

Цёця — час спаміж летнім сонцазваротам і восеньскім роўнадзеньнем, час уборкі ўраджаю. Можна падазраваць захаваньне ў назьве гэтага пэрыяду тэрміналёгіі нэалітычных культаў Вялікай Багіні Маці, прынамсі, гэткую выснову правакуе параўнаньне зь вядомым старагрэцкім тэанімам *Τηθύς*, багіні, якая лічылася грэкамі маці ўсяго існага (хаця з фармальнага гледзішча гэткае параўнаньне наўрад ці можа быць здавальняючым).

Як не спакусьліва адносіць Жытня таксама да летняга пэрыяду, прынамсі, да жніва, тым ня менш, ёсьць усе падставы лічыць яго ахавальнікам восеньскага багацьця (пасьля таго, як ураджай ужо сабраны), удалых шлюбаў і культу продкаў (Дзяды, Калядьі). Гэты сэзон доўжыўся прыкладна ад восеньскага раўнадзеньня і да Калядаў і праходзіў, гэтак бы мовіць, пад знакам Вялеса. За гэта можа сьведчыць, у прыватнасьці, яўная сувязь „барады Жытня" з „барадой Вялеса", як называліся апошнія нязжатыя ў полі каласы, прысьвечаныя Вялесу, а таксама цэнтральны для ўсяго пэрыяду абрадавы комплекс, зьвязаны з культам продкаў.

І, нарэшце, Зюзя — час ад Калядаў і да веснавога раўнадзення. Этымалёгія слова здаецца празрыстай. Яно яўна зьвязана зь блр. *зюзець* „мерзнуць" і *азызнуць* „азглець, зьмерзнуць на холадзе" і інш. На гэты ж пэрыяд прыпадаюць і месяцы з тоеснай унутранай формай назоваў: Студзень, Люты і, часткова, Сьнежань. Ёсць падставы зьвязваць менавіта зь Зюзям як „юнацкім" пэрыядам (хаця сам Зюзя ўяўляўся сівым дзедам) абрады хлапечых ініцыяцыяў, пасьвячэньняў у хлопцы — *віры*. Дарэчы, вядома, што на Беларусі гэткі абрад і сам называўся *віра*.

Падзел каляндарнага году на месяцы добра вядомы. У сонечным годзе, які мы зараз абмяркоўваем, іх дванаццаць. Іх сучасныя назовы (Сакавік, Красавік, Травень (Май), Чэрвень, Ліпень, Жнівень, Верасень, Кастрычнік, Лістапад, Сьнежань, Студзень, Люты) маюць даволі празрыстую сэмантыку. Хаця, што да Сакавіка, то нельга выключыць пачатковай сувязі яго назову зь літоўскай назвай гэтага ж месяцу — *kóvas*. Трэба яшчэ адзначыць, што каляндарны год на Беларусі даўней пачынаўся ўвесну, вельмі верагодна, 1 сакавіка. Самыя ж месяцы маглі й не супадаць зь цяперашнімі, а хутчэй былі ўзгодненыя з момантамі пераходу Сонца з аднаго „знаку Задыяку" ў другі. Але гэтае пытанне патрабуе дадатковага вывучэння.

Больш дробная і вельмі цікавая структура каляндарнага году задавалася пяцідзённай пабудовай архаічнага тыдня. Відаць, даўно было прыкмечана, што адно 73 тыдні па 5 дзён у кожным цалкам упісваюцца ў сонечны год з 365 днямі. Пры гэтым правільны год атрымліваецца, калі пер-

шым днём кожнага года лічыць менавіта 1 сакавіка. Народныя назвы гэтага дня ў нас: Аўдоцьця Вясноўка, Аўдоня, Аўдуська, Яўдоха, Яўдокі, Аўдокій, Аўдакей і г.д.

На наш пагляд, прынцыпова важна, што акурат на пятніцы гэткіх пяцідзённых тыдняў (на „марныя", „пустыя", г.зн. незанятыя працай, дні, магчыма, прысьвечаныя Мары-Пятніцы) прыпадаюць чатыры буйнейшыя традыцыйныя сьвяты: 25 сакавіка — Гуканьне Вясны (пазьней: Зьвеставаньне, Дабравешчаньне), 23 чэрвеня — Купальле, 21 верасьня — Багач (старажытнае сьвята заканчэньня ўборкі ўраджаю), 25 сьнежня — Каляды (пазьней Раство). Усе гэтыя сьвяты, відавочна, узгодненыя з момантамі раўнадзеньняў і сонцазваротаў. Яны трапляюць дакладна на 5-ю, 23-ю, 41-ю і 59-ю пятніцы 73-тыднёвага году, г.зн. яны разьмяркоўваюцца зь інтэрвалам у 18 пяцідзённых тыдняў (90 дзён). Гэтая акалічнасьць здаецца таксама вартаю ўвагі.

Пра колішняе існаваньне пяцідзённых тыдняў сьведчаць і фальклорныя тэксты тыпу:

...А твой сыночак у караля служыць,
У караля служыць — дорага бярэ:
А што месяца — рублей тысяча,
А што ваўторка — то й саракоўка,
А што панядзелка — харошая дзеўка.
А што чацвярга — дайце пірага,
А што пятніцы — мы, калядніцы... [28]

Мы схільныя таксама бачыць сляды пяцідзённага тыдня і ў тэкстах, пабудаваных на пецярным клясыфікацыйным прынцыпе, тыпу:

... На тваім гумне ўсе сьвятыя ходзяць.
Ой, первы сьвяток — то сьвяты Юрай,
А другі жа сьвяток — сьвятая Мікола,
А трэці сьвяток — то сьвяты Пятрок,
Чацвёрты сьвяток — то сьвяты Ілля,
А пяты сьвяток — то сьвяты Іспас... [ВП, № 98]

... Па тваёй ніве сам бог ходзе,
Сам бог ходзе, пяць асоб водзе:
Першая асоба — сьвяты Юрай,
Другая асоба — сьвяты Мікола,

Трэцяя асоба — тройца сьвятая,
Чацвёртая асоба — сьвяты Пятро,
Пятая асоба — сьвяты Ільля... [ВП, № 103]

Тут выпала запыніцца адно на некалькіх цікавых асаблівасьцях падзелу каляндарнага году, бо багата што патрабуе яшчэ асэнсаваньня й дасьціпнага досьледу. Але рух у гэтым напростку падаецца даволі пэрспэктыўным.

І яшчэ на адную магчымасьць хацелася б тут зьвярнуць увагу. Маем на ўвеце вельмі пільную, на наш пагляд, патрэбу навучыцца адасабляць розныя касмалягічныя і адпаведныя ім тэмпаральныя цыклы, якія зь сёньняшняга гледзішча аказваюцца спраектаванымі на адзіны каляндарны год. Ці варта шмат казаць пра тое, што падобная „нячуйнасьць" да „тонкай структуры" календара можа весьці да значных скажэньняў пры рэканструкцыях, а таксама быць прычынай таго, што ў некаторых важных выпадках нам давядзецца задаволіцца адно спазорам хаатычнага нагрувашчваньня сьвятаў і прысьвяткаў без усялякага спадзеву на разуменьне іх узаемных сыстэмных сувязяў.

А між тым, ёсьць цімала падставаў, каб, прынамсі, паспрабаваць выйсьці па-за межы стандартнага каляндарнага году да больш працяглых тэмпаральных цыклаў. З астранамічнага гледзішча мэтазгоднасьць гэткага падыходу падаецца відавочнай, асабліва калі даваць веры, што назіраньні зорнага неба былі для нашых продкаў справай далёка не выпадковай ці другаснай. Так, мы маем пэўныя этнаграфічныя зьвесткі, што гэткія назіраньні ладзіліся дзеля вызначэньня каляндарных пэрыядаў.

З гістарычнага гледзішча падтрымку гэтаму падыходу дае стара-індыйская традыцыя. Нам вядома, што ў брагманічнай культуры абрады мелі складаную арганізацыю ў розных тэмпаральных цыклах, узгодненых з касмалягічнымі (ці проста астранамічнымі) пэрыядамі і эпохамі, спрашчаць якія, г.зн. праектаваць іх на адзіны каляндарны гадавы цыкл, дазвалялася адно ў выключных выпадках, як правіла, пры правядзеньні сямейных хатніх абрадаў.

Ужо папярэдні досьвед вывучэньня ў гэтай відалі беларускіх каляндарных песенных тэкстаў дае падставы для

абагульненьня некаторых назіраньняў і вылучэньня рабочых гіпотэзаў.

1. Пры аналізе, напрыклад, купальскай абраднасьці і рэканструкцыі адпаведных міталягічных матываў абавязкова трэба браць пад увагу астранамічныя падзеі, зьвязаныя з узаемнымі рухамі сама мала трох нябесных сьвяцілаў: Месяца, Сонца й Дзяньніцы (Вэнэры), якія непасрэдна ўзгадваюцца ў тэкстах, асабліва у песенных зачынах, якія, як правіла, носяць формульны характар.

2. Бальшыня гэткага роду купальскіх тэкстаў можа быць яўна разбітая на групы, паводле адлюстраваных у іх узаемных канфігурацыяў згаданых сьвяцілаў. У сваю чаргу, гэтыя групы тэкстаў адпавядаюць розным адменам тэмы Нябеснага Вясельля або Нябеснай Сям'і.

3. Паколькі рэлевантныя астранамічныя падзеі маюць выразную цыклічную паўтаральнасьць з рознымі, даволі стабільнымі, пэрыядамі, ёсьць падставы лічыць, што ў розныя астранамічныя эпохі маглі выконвацца тэксты адной з гэткіх групаў.

Некаторыя з выказаных вышэй меркаваньняў маюць пакуль папярэдні й гіпатэтычны характар і патрабуюць далейшай распрацоўкі і спраўджваньня. Але самы падыход да рэканструкцыі календара з гледзішча сьветагляду, а сьветагляду з гледзішча календара здаецца вельмі надзённым і вартым увагі.

СКАРАЧЭНЬНІ

ВП	— Валачобныя песні. Мн., 1980.
КПП	— Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985.
ЛП	— Легенды і паданні. Мн., 1983.
Мажэйка	— Мажэйка З.Я. Песні беларускага Паазер'я. Мн., 1981.
СПЗГБ	— Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе парганіччча. Т. 4. Мн., 1984.
ЧК-1	— Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973.
ЧК-2	— Чарадзейныя казкі. Ч. 2. Мн., 1978.

КАНЦЭПТ „БЯСКОНЦАСЬЦЬ" ЯК ПАДСТАВА ТЫПАЛЁГІІ КУЛЬТУРАЎ І ТЫПАЛЁГІІ ВЕДЫ

Як вядома, культуры параўноўваюць самымі рознымі спосабамі, беручы за падставу параўнаньня або характэрнае ўвасабленьне ў іх нейкіх сэнсаў ці сэнсавых канстэляцыяў, або рэалізацыю ў іх нейкіх структураў, або штосьці яшчэ, да чаго можна, як лічыцца, падступіцца зь нейкай агульнай меркай. Вынікам параўнаньня пэўнага шэрагу культураў, як правіла, стаецца разьнясеньне іх па своеасаблівых „клясах эквівалентнасьці", якія далей прымаюцца за „культурныя тыпы". Прымаецца таксама, што культуры, якія ўваходзяць у вадну „клясу эквівалентнасьці", знаходзяцца ў дастатковай ступені падабенства паміж сабой, самая ж ступень падабенства задаецца, як мерай, падставай параўнаньня. Падстава параўнаньня, такім чынам, задае меру разнастайнасьці (а значыць, і меру аднастайнасьці) розных культураў.

Зразумела, што ўсякая тыпалёгія культураў павінна грунтавацца, прынамсі, на некалькіх істотных дапушчэньнях.

1. Прызнаецца, што існуюць (могуць існаваць) *розныя* культуры. Гэта, апроч іншага, азначае, што само ўяўленьне пра магчымую аднастайнасьць, аднаабліччнасьць культураў па-сутнасьці выводзіцца па-за асады самога паняцьця культуры. Гэтак званая „агульначалавечая культура" павінна разумецца тут як нейкі „род" сваіх насамрэч існых „відаў".

2. Гэтыя розныя культуры могуць паміжсобку параўноўвацца, г.зн. яны *прынцыпова паддатныя параўнаньню.*

3. Падстава параўнаньня мае *ўнівэрсальны* характар для ўсіх культураў, што падлягаюць параўнаньню.

4. У нас заўсёды напагатове ёсьць пэўная мэтамова, у якой мы можам у дастатковай ступені аднастайна інтэрпрэтаваць зьявы розных культураў.

Можна было б вылучыць яшчэ шэраг падобных дапушчэньняў, але зразумела, што й прыведзеныя нясуць з сабою даволі паважныя мэтадалягічныя праблемы. Па-першае, дапусьціўшы, што ўсе культуры розныя, мы ўжо іх папярэдне па-*раўналі*, падыйшоўшы да іх з пэўнай агульнай меркай, якой у гэтым выпадку будзе служыць нейкі ўнутраны вобраз нашай уласнай культуры. А па-другое, мы яшчэ раз іх будзем уроўніваць, калі станем прыводзіць іх да агульнай падставы, перакладаючы зьявы розных культураў на адну мэтамову, якая так ці іначай будзе ўвасабляць ужо рафінаваны вобраз уласнай культуры. І параўноўваць нам давядзецца ўжо ня самі культуры, а вобразы вобразаў гэтых культураў. Пры гэтым давядзецца таксама дапусьціць, што некаторыя зьявы іншых культураў, якія ў гэтых культурах могуць не ўсьведамляцца і, адпаведна, знакава не выражацца, тым ня менш, могуць атрымаць сэміятычную інтэрпрэтацыю ў тэрмінах нашае мэтамовы. Тут мы, гэтак бы мовіць, упэўненыя, што „сымптомы" заўсёды могуць быць зьведзеныя да сваіх падвалінаў, а ўжо справа аналітыка — даць ім інтэрпрэтацыю. Гэтае дваістае нівэляваньне стварае адмысловае культуралягічнае „гермэнэўтычнае кола", у якім замыкаецца ўсякая культурная кампаратывістыка і ўсякая культурная тыпалёгія. І чым больш уваходжаньняў у гэтае кола яна робіць, тым глыбей і глыбей прасьвятляюцца падваліны ўласнай культуры дасьледніка, што ж да іншых культураў — то тут паўстае пытаньняў больш, чым адказаў.

Мы адзначым таксама, што згаданыя дапушчэньні самі ўжо зьяўляюцца меркай, спароджанай або вынайдзенай культурай пэўнага тыпу — нашай эўрапейскай культурай, калі пад апошняй разумець культуру, узрошчаную цывілізацыяй апошніх некалькіх стагодзьдзяў. Мы ня ўпэўненыя

нават, што сама ідэя кампаратывістыкі і тыпалёгіі, так, як яны абмяркоўваюцца цяпер, магла б узьнікнуць у іншых культурных рэгіёнах, якія разьвіваліся б менш-больш самастойна на працягу дастаткова даўгога часу. Але цяпер, пасьля глябалізацыі ўплываў цывілізацыі эўрапейскага тыпу на ўсе культуры зямнога клубу (хіба за невялікім вынятkам), чысьціня „экспэрымэнту" нічым забясьпечана быць ня можа.

Аднак „гермэнэўтычнае кола", як нам падаецца, аказваецца непазьбежным толькі ў выпадку бесканфліктнага ўзаемадзеяньня розных культураў. Але гэтае „кола" разрываецца ў выпадку аганальнага іх ўзаемадзеяньня, якое можа прыводзіць або да поўнага падпарадкаваньня адной культуры іншай, чужароднай, з наступнай маргіналізацыяй рэштак пераможанай культуры, або да ўтварэньня так званых „псэўдамарфозаў" (паводле Шпэнґлера), калі „зьмест" маладой культуры-пераможцы адліваецца ў формы старой пераможанай культуры, або да ўтварэньня так званых „хімэраў" (у тэрміналёгіі Ґумілёва), калі элемэнты розных культураў злучаюцца ў ненатуральныя[1] спалучэньні.

Менавіта ў эпохі падобных „разломаў" культурная тыпалёгія становіцца, гэтак бы мовіць, справай жывой практыкі, а культуры параўноўваюцца ўжо не па прыхамаці дасьледніка, а самым жыцьцём, і параўноўваюцца, трэба прызнаць, „не на жыцьцё, а на сьмерць". У гэткія эпохі сама экзыстэнцыйная сур'ёзнасьць сытуацыі вылучае і вэрыфікуе рэлевантныя падставы параўнаньня, у якіх, як у фокусе, канцэнтруецца сутнасьць тае або іншае культуры, яе сэнсавае ядро, яе, калі ўскарыстацца сучаснай папулярнай тэрміналёгіяй, „ідэя".

Падзеі падобнага роду і маштабу адбываліся нагэтулькі часта ў розных кутках зямнога клубу на працягу ўсяе гісторыі чалавецтва, што сама гісторыя ў ладнай меры аказваецца гісторыяй міжэтнічных (і, адпаведна, міжкультурных) канфліктаў. Таму ў значнай ступені ідэалізацыямі гісторыі будуць любыя адмены і міграцыяністкіх, і аўтахтаністкіх мадэляў этна- і культурагенэзу. Для культуралёгіі гэта азна-

---

[1] Г.зн. такія, якія пры нармальных умовах не маглі б узьнікнуць ні ў вадной, ні ў другой культуры.

чае, што рэальныя культурныя працэсы, якія ахапляюць цэлыя гістарычныя эпохі, ня могуць быць адэкватна зразуметыя ні ў васадах прагрэсысцкіх, аўтэнтычна-эвалюцыйных, ні ў васадах „марфалягічных" тэорыяў.

Іншая справа, што далёка ня ўсе рэгіёны і ня ўсе гістарычныя пэрыяды аднаго рэгіёну могуць быць дастаткова дакумантаваныя імавернымі гістарычнымі крыніцамі [2]. А таму магчымасьць дасьледаваньня праяваў „кампаратывістыкі *in vivo*" і спраўджваньня рэлевантнасьці тых або іншых падставаў параўнаньня заўсёды будзе знаходзіцца ў фатальнай залежнасьці ад паўнаты гэтых крыніцаў і надзейнасьці (і адэкватнасьці) іх інтэрпрэтацыі. Таму для дасьледніка „гермэнэўтычнае кола" разрываецца выключна рэдка — як шчасьлівая выпадковасьць або як праява яго ўласнага гістарычнага лёсу.

Для дасьледніка культурнай гісторыі Эўропы — тут амаль не аранае поле. Гаворка, канечне, ня йдзе пра тое, што культурная гісторыя Эўропы — вобласьць маладасьледаваная або недасьледаваная зусім. Якраз наадварот, яна вельмі добра дасьледавана ў параўнаньні зь іншымі рэгіёнамі, і акурат гэта дае магчымасьць убачыць багата якія яе недагаворанасьці. А недагаворанасьці гэтыя ёсьць вынікам унутранага, іманэнтнага, часам зусім неўсьведамлянага „геґельянства", якое найперш праяўляецца ў памкненьні ўсе папярэднія культурна-гістарычныя эпохі разглядаць як падрыхтоўчыя прыступкі да так ці іначай разуметай „сучаснасьці" [3]. У выніку гісторыя вельмі часта і лёгка становіцца служ-

---

[2] Менш-больш добра дакумэнтаванымі цяпер можна лічыць, напрыклад, працэсы міжэтнічнага і міжкультурнага ўзаемадзеяньня ў блізкаўсходнім рэгіёне, у гэтай „Амэрыцы" або, калі заўгодна, „Расеі" старажытнага сьвету, яшчэ на досьвітку чалавечае пісьмовае гісторыі. Як прыклад магчымай „разрыўнасьці" „гермэнэўтычнага кола" можна прывесьці і ўзаемадзеяньне вэдызму (і яго гістарычных мадыфікацыяў, брагманізму і індуізму) і будызму, якое сталася, па-сутнасьці, запозьненай амаль на тысячагодзьдзе рэакцыяй аўтахтонных культураў паўвыспы Індастан на культурную гегемонію вэдыйскіх арыяў.

[3] Не пазьбегнуў гэтай спакусы „геґельянствам" і (ці не галоўны) змагар з мэтафізыкай у эўрапейскай традыцыі — Марцін Гайдэґер, які паспрабаваў усю гісторыю Эўропы ад раньняй антычнасьці да сучаснасьці разгледзець як гісторыю „забытасьці быцьця", якая сталася для Эўропы яе Лёсам.

кай ідэалёгіі [4]. Патрэба ў падобным стаўленьні да гісторыі асабліва востра паўстала яшчэ на досьвітку „восевага часу", у першыя стагодзьдзі новай эры, у зьвязку зь неабходнасьцю для новай культуры, якая ўжо нібы прадчувала сваё блізкае сусьветнае валадараньне, высьвятліць свае адносіны зь яшчэ жывой на той час антычнасьцю. Ужо гэтае прадчуваньне супярэчыла спробам некаторых апалягетаў заняць рэзка нэгатыўную пазыцыю ў адносінах да „паганскай" антычнасьці. Значна большага посьпеху можна было дасягнуць, дапускаючы тую або іншую ступень і адмену іх пераемнасьці [5]. Зрэшты, рэч зразумелая: што нельга проста зьнішчыць[6], тое трэба неяк утылізаваць. Калі выказацца тут скрай палемічна востра, то ўся культурная гісторыя Эўропы апошніх двух тысячагодзьдзяў — гэта гісторыя пэрманэнтнай утылізацыі антычнасьці. Яе прымяркоўвалі да сябе і Сярэднявечча, і Адраджэньне, і Новы час, і Асьветніцтва, і Рамантызм і, нарэшце, правы на сваю долю гэтага „пірага" заяўляе сёньня гэтак званы „постмадэрнізм". Літаральна на нашых вачох працэс культурнай утылізацыі набывае глябальны характар, і ўтылізацыі зараз падлягаюць блізка ўсе этнічныя культуры зямнога клубу. „Джын", які быў у сваім часе выпушчаны Аляксандрам Македонскім з блізкаўсходняй „бутэлькі", цяпер ня можа ўжо быць вернуты на „гістарычную радзіму", гэтаму „віну" нібы спадабалася разьлівацца ва ўсё новыя і новыя мяхі.

---

[4] Што мы і назіраем у наш час у спробах весьці неперарыўную лінію пераемнасьці ад гэтак званай „Кіеўскай Русі" праз Маскоўскае княства да Расейскай імпэрыі і Савецкага Саюзу, дзе, праўда, галоўныя дзеючыя асобы выглядаюць на нейкіх дзіўных калекцыянэраў — „зьбіральнікаў земляў". Ясна, што ў гэткай мадэлі іншай гісторыі Ўсходняй Эўропы не было і быць не магло.

[5] Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). М., 1989. С. 127-128; Федосик В.А. Киприан и античное христианство. Мн., 1991. С. 46-47; Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М., 1991. С. 83-87.

[6] Хаця рэлігійнымі фундамэнталістамі была зьнішчана славутая Александрыйская бібліятэка і багата чаго яшчэ, што робіць нашыя сёньняшнія веды пра антычнасьць у значнай ступені шматковымі.

Вось чаму, падыходзячы да разгляду культурнай гісторыі Эўропы, мы ня можам прыняць лінейную эвалюцыйную мадэль: Антычнасьць — Сярэднявечча — Адраджэньне — Новы час — Сучаснасьць (Пасьлясучаснасьць). Але гэтак жа сама ня можам прыняць мы й нейкую адмену „марфалягічнай" мадэлі, дзе культуры і цывілізацыі як жывыя арганізмы спараджаюцца адно самым духам адпаведных мяйсцовасьцяў і, аджыўшы сваё, гінуць, саступаючы мейсца новым культурам і цывілізацыям. Не задавальняе нас у гэтых мадэлях іхная бесканфліктнасьць у самым галоўным: яны ўсе зыходзяць з таго, што ў прынцыпе гэтыя мадэлі могуць захоўваць сваю слушнасьць і без канфліктаў, а апошнія — гэта толькі прыкрыя непрыемнасьці на тле памкненьняў культуры да сваіх вяршыняў. Мы зыходзім таксама з таго, што эвалюцыйныя мэханізмы любога кшталту запускаюцца найперш тады, калі самым карэнным чынам парушаецца гамэастаз, у якім знаходзіцца тая ці іншая культура з вонкавым асяродзьдзем, у склад якога ўваходзяць і іншыя культуры. Пры гэтым парушэньне (мутагенны чыньнік) павінна быць дастаткова сур'ёзным, пытаньне павінна ставіцца рубам, „не пра жыцьцё, а пра сьмерць" дадзенага этнакультурнага цэлага, бо ў іншых выпадках надзвычай гнуткія адаптацыйныя мэханізмы любой культуры на працягу большага або меншага часу будуць здольныя пагасіць неспрыяльны знадворкавы імпульс. Культура па сутнасьці сваёй ёсьць рэч надзвычай кансэрватыўная.

Таму, калі можна казаць у дачыненьні да Эўропы пра гістарычны працэс у якім-небудзь сэньсе, то пэрыядызацыю (найперш зьместоўную, а не храналягічную, бо апошняе — справа гісторыкаў) гэтага працэсу мы бачылі б прыкладна наступнай:

1) Уласна Антычнасьць — ад дарыйскага заваяваньня Балканскай паўвыспы (насамрэч, ад расьсяленьня плямёнаў протаэлінскага насельніцтва) да заваёўніцкіх паходаў Аляксандра Македонскага. Гэта пэрыяд адносна аўтэнтычнага разьвіцьця старагрэцкай культуры. Будучы адным зь „перадавых фарпостаў" кантактаў эўрапейцаў зь іншакультурнымі этнасамі, грэкі вельмі рана распачалі мэтадычнае пра-

думваньне падвалінаў сваёй уласнай культуры, у вадрозьненьне ад іншых эўрапейцаў, найперш германцаў, балтаў, славянаў, этнічнае navакольле якіх было значна больш аднароднае і суроднае і не вымагала гэткае паглыбленае рэфлексіі.

2) Гэтак званы „Элінізм" — ад развалу імпэрыі Аляксандра Македонскага да раньняга Сярэднявечча. Зваяваньне Ўсходу Аляксандрам [7] распачало небясьпечны працэс прымусовай элінізацыі і, як вынік, „хімэрызацыі" культураў, што, з аднога боку, спарадзіла моцныя тагачасныя контркультурныя рухі, якія зацягвалі ў свае віры найперш інтэлектуальныя колы і тагачасных люмпенаў[8], а з другога боку, выклікала непрыязьнь да самога духу элінства, якая ўвайшла ў самыя „плоць і кроў" гэтых контаркультурных рухаў. Эпоху элінізму мы назвалі б „постмадэрнізмам антычнасьці". Яе сутнасьць — зьмешваньні. Бясконцыя зьмешваньні ўсяго з усім: „эліна" зь „іудзеем", „бобу" з „гарохам" і г.д. Дабраахвотныя і прымусовыя. „Адлётныя" інтэлектуальныя экспэрымэнты. Перакройваньне ўсіх і ўсялякіх межаў ва ўсім. Наогул дыскрэдытацыя ўсякіх граніц. Выхоўваюцца цэлыя пакаленьні ἀμαυροί [9], якія так ці іначай, рана ці позна павінны былі выйсьці на гістарычную арэну. Уся эпоха элінізму была то яўнай, то прыхаванай „барацьбой за існаваньне" розных хімэрычных утварэньняў, зь якіх мы пайменна ведаем, відаць, далёка ня ўсіх. Але гістарычны шанец выпаў на долю хрысьціянства, і яно яго не ўпусьціла. Такім чынам, эпоха завяршаецца выхадам на сусьветна-гістарычную арэну хрысьціянства.

3) Уласна Сярэднявечча — эпоха працяглага двухвер'я і пэрманэнтнай барацьбы з гэтым двухвер'ем і антычнай спад-

---

[7] Мне падаецца, што гэты першы ва ўласна эўрапейскай гісторыі вялікі „Drang nach Osten" неяк сутнасна зьнітаваны з апошнім па часе, нядаўнім, але ці апошнім наогул?

[8] Як, прыкладна, гэта адбываецца й цяпер — у эпоху фіналізацыі распачатай Аляксандрам рэалізацыі мандыялісцкага праекту.

[9] Гэтак бы мовіць, „пакаленьні заняпаду" — ад ст.-гр. *ἀμαυρός* 'цёмны; нязначны; слабы; нязнатны', гл. камэнтар да адпаведнага шэрагу слоў у: Доватур А.И. Феогнид и его время. Л., 1989. С. 44 (асабліва зьвернем увагу на тлумачэньне тэагнідавага *μαυροῦσθαι* як „згаршаць пароду").

чынай пераз перавытлумачэньне і „прыручэньне" апошняй. На самой справе выніпічэньню падлягалі самі глыбінныя структуры мысьленьня і псыхікі, якія на працягу ўсяго Сярэднявечча рэпрадукавалі рэцыдывы антычнага сьветагляду і прымушалі абапірацца ня гэтулькі на Сьвятое Пісаньне, колькі на дасягненьні ўсё тых жа Плятона і Арыстотэля. Крыху разьвіваючы вядомы выраз А.Кайрэ, можна сказаць, што ішла мэтадычная, пэрманэнтная „барацьба з Космасам".

4) Адраджэньне і Рэфармацыя. Новае (амаль пераз паўтары тысячы гадоў!) сьветабачаньне, нарэшце, адчула сваю сілу — і перамогу. Пры ўсёй размытасьці храналягічных межаў Адраджэньня (дыскусыі тут будуць, напэўна, бясконцыя), дзьве характэрныя рысы, якія, як правіла, ня ставяцца ў сувязь адна з адной, аказваюцца істотнымі для нашага разгляду. Па-першае, менавіта на гэты пэрыяд, які пэўны час было прынята лічыць за эпоху гістарычнага аптымізму і самасьцьверджаньня чалавечага духу, прыпадае пачатак і росквіт барацьбы з рэшткамі народнага (бо інстытуалізаванага ў Заходняй Эўропе на той час быць проста не магло) паганства, а значыць і з двухвер'ем, зь якім царкве давялося так доўга мірыцца і пад якое яна павінна была ўвесь час падладжвацца. Самая яркая праява гэтага — так званыя „працэсы над вядзьмаркамі"[10]. „Новая" ідэалёгія, нарэшце, магла паказаць усю сваю моц. Па-другое, Рэфармацыя — зварот да так званага „пачатковага хрысьціянства". А што такое гэтае „пачатковае хрысьціянства"? Як слушна адзначае В.А.Фядосік: „Калі прааналізаваць тыя ідэі, зь якімі выступае ў эванґеліях Ісус, то ў іх, як гэта ні парадаксальна, яшчэ мала хрысьціянскага"[11]. Мы маглі б сказаць больш цьвёрда: „першапачатковае хрысьціянства" — гэта хрысьціянства мінус антычнасьць, гэта ў лепшым выпадку — адная зь юдаістычных герасяў у васяродку элінізаваных гэбраяў, г.зн. адное з тых хімэрычных утварэньняў, якому *mutatis*

---

[10] Гл., напрыклад: Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. 1990. М., 1990. С. 132-146, а таксама: Гуревич А.Я. Ведьма в деревне и перед судом (народная и ученая традиции в понимании магии) // Языки культуры и проблема переводимости, М., 1987. С. 12-46.

[11] Федосик В.А. Киприан и античное христианство. С. 30.

mutandis быў наканаваны даўгі гістарычны лёс. У гэтых пунктах мы цалкам згодныя з К.М.Кантарам, які (праўда, на зусім іншых падставах і зь іншымі інтэнцыямі) бачыў у Адраджэньні сваеасаблівае адмаўленьне і антычнай культуры і традыцыйнай народнай культуры і заваёву пазыцыі вольнага (г.зн. ужо незалежнага) стаўленьня да Антычнасьці [12]. У цэлым жа гэта, безумоўна, эпоха пераходная, якая яшчэ толькі расчышчала ляда для цывілізацыі Новага часу і стварала ўмовы для будучай глябалізацыі апошняй [13].

5) Новы час канчаткова ператварае Антычнасьць у аб'ект, у нешта нагэтулькі адчужанае ад сутнасьці эўрапейскага Суб'екта, што становіцца магчымым чыста ўтылітарны — дасьледніцкі — падыход да яе. Яна больш не зьяўляецца ўнутраным рупным чыньнікам эўрапейскай культуры, і цяпер яе можна было з поўным правам разглядаць як адно падрыхтоўчую прыступку, бо яна ўжо ў сваю абарону сказаць анічога не магла.

Як было сказана вышэй, менавіта ў фазах канфліктнага ўзаемадзеяньня найярчэй выяўляюцца ўнутраныя, існасныя асаблівасьці розных, уцягнутых у канфлікт, культураў, і гэтыя асаблівасьці крышталізуюцца ў вадмысловых „ключавых словах”, у якіх увасабляюцца сэнсавыя і каштоўнасныя ядры розных культураў. Іх непрыхаванасьць, выказанасьць у шматлікіх тэкстах культуры ў значнай меры спрашчае задачу тыпалягічнага дасьледаваньня. Задача яшчэ больш спрашчаецца, дзеля таго што на фінальных стадыях падобнага ўзаемадзеяньня, гэтыя сутнасныя элемэнты, як правіла, рэзюмуюцца ў даволі ёмістых формулах, якія рэфлексыўна фіксуюць тое, што ўжо здарылася фактычна.

---

[12] Кантор К.М. Делай что хочешь — твори добро // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1988-1989. М., 1989. С. 150-204.

[13] Эпоха вялікіх геаграфічных адкрыцьцяў зусім натуральна завершылася моцным калянізацыйным рухам, які прывёў, у прыватнасьці, да перазасяленьня Амэрыканскіх кантынэнтаў і Сібіры. Ёсьць нешта сымбалічнае ў тым, што два супроцьскіраваныя рухі, у рэшце рэштаў, сышліся на Алясцы, спарадзіўшы пры гэтым два „плавільныя тыглі” культураў і этнасаў — Злучаныя Штаты Амэрыкі і Расейскую імпэрыю.

З гэтага гледзішча выклікаюць цікавасьць два, сфармуляваныя вядомым дасьледнікам А.Кайрэ, вобразныя вызначэньні сутнасьці перавароту ў стаўленьні чалавека да самога сябе, да бога і да Сусьвету ў цэлым, які адзначыў надыход Новага часу. Гэта — „Разбурэньне Космасу" і „Інфінітызацыя Сусьвету" [14]. Па-сутнасьці, абодва вызначэньні гавораць пра адное і тое ж, і гэтае адное і тое ж — кардынальная і беспаваротная зьмена ў разуменьні і ў стаўленьні да „канечнага" і „бясконцага". Тое, што менавіта „інфінітэзымальная рэвалюцыя" ўяўляла адную з найістотных рысаў працэсу станаўленьня клясычнай навукі, адзначалася шматкротна align рознымі дасьледнікамі [15], але тое, што ў XVII і XVIII стст. мы маем справу ўжо з завяршэньнем працэсу „інфінітызацыі" мысьленьня і што пачатак яго (прынамсі, у дачыненьні да культурнай гісторыі Эўропы) трэба шукаць сама мала ў эпоху позьняга элінізму і раньняга Сярэднявечча, на гэта ўвагу зьвяртаюць нячаста, хутчэй аддаючы перавагу скразному разгляду ў прагрэсысцкай пэрспэктыве разьвіцьця панятаў „канечнага" і „бясконцага" ад антычнасьці да нашага часу з натуральнай у гэтым выпадку „геґельянізацыяй" гістарычнага працэсу [16].

Але, як бы ні інтэрпрэтаваць відавочную ўстойлівасьць тэмы „канечнага" і „бясконцага", самая трывалая яе актуальнасьць для мысьленьня і для культуры на працягу апошніх двух з паловай тысячагодзьдзяў паказвае, што мы, напэўна, маем тут справу вось з гэткімі „ключавымі словамі", якімі, магчыма, адчыняюцца патаемныя „дзьверцы" да пакрыёмага зьместу гістарычна паўсталых на эўрапейскім кантынэнце культураў. А таму і зьяўляецца ў дадзеным выпадку тая шчасьлівая магчымасьць для параўнаньня культураў і іх тыпалягізацыі, што гэтыя падставы параўнаньня былі

---

[14] Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985. С. 75

[15] Гл., напрыклад, ужо згаданыя нарысы А.Кайрэ, а таксама: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М., 1987.

[16] Гл., напрыклад: Бурова И.Н. Развитие проблемы бесконечности в истории науки. (На материалах истории философии и математики). М., 1987.

відавочна вылучаны самым жыцьцём, а іх значнасьць дакумантаваная шматлікімі крыніцамі.

Пры гэтым хацелася б яшчэ раз падкрэсьліць, што разгляданая тут гісторыка-тыпалягічная схема зусім не абавязкова павінна разумецца як унівэрсальная і прыдатная для аналізу ўсіх іншых культураў. Больш за тое, цалкам можа так быць, што шматлікія іншыя культуры могуць проста не праяўляць да гэтай тэмы аніякай цікавасьці і, адпаведна, не фіксаваць яе ў сваім корпусе „тэкстаў”. Для існаваньня іншых культураў гэтая тэматыка можа быць проста экзыстэнцыйна не актуальнай. Аднак, як было сказана раней, спраўджваньне або абвяржэньне падобных дапушчэньняў немінуча будзе натыкацца на праблемы „гермэнэўтычнага кола”.

Выпадак культурнай гісторыі Эўропы ў гэтым дачыненьні істотна іншы. У іншым мейсцы мы паспрабавалі паказаць перазь інтэрпрэтацыю найперш лінгвістычных фактаў, што з глыбокае старажытнасьці (сама мала адразу пасьля распаду так званай „індаэўрапейскай супольнасьці”) непасрэдныя продкі сучасных эўрапейскіх народаў ужо разьвілі даволі багаты комплекс уяўленьняў, зьвязаных з тэмай „граніцы”, „мяжы”, „канца”. Асаблівая чуйнасьць і схільнасьць іх да гэтай тэмы праявілася ў надзвычайнай мнагастайнасьці формаў выразу і рознастайнасьці сэнсавых адценьняў гэтых канцэптаў, падобна да таго, як жыхары Прыпаляр'я шматлікімі спосабамі выражаюць танчэйшыя адценьні таго, што мы, жыхары ўмеранай зоны, выражаем адным-адзіным словам „сьнег”. Гэткая чуйнасьць да адценьняў заўсёды сыгналізуе адмысловую экзыстэнцыйную значнасьць адпаведных спакменяў думкі і нефакультатыўнасьць іх у карціне сьвету дадзенай культуры. У гэткіх культурах і самі „межы” сакралізуюцца, становяцца гарантамі боскага сьветаладу, тады як „бязьмежнае”, „безгранічнае”, „бясконцае” і да г.п. немінуча адціскаецца да полюсу хаатычнага, бязладнага, абязбожанага (атэістычнага?). Зрэшты, „межы” аказваюцца і гарантамі меншбольш трывалага існаваньня чалавека ў нетрывалым сьвеце. Нездарма, тое, што яны абмяжоўваюць — собіна чала-

века — пачынае з часам набываць гранічны філязофскі сэнс, ці будзе гэта ст.-гр. *οὐσία*, або ням. *Anwesen*, або слав. *истина*[17].

Сталася так, што менавіта старажытныя грэкі ўпершыню з усёю паважнасьцю паставіліся да тэмы „граніцы" і „безгранічнага", „мяжы" і „бязьмежнага", „канечнага" і „бясконцага" і прадумалі яе з максымальна магчымай у васадах іх уласнай культуры глыбінёй. Пры гэтым таксама трэба адзначыць, што адпаведныя словы ў старагрэцкай мове выражалі найтанчэйшыя сэнсавыя адценьні гэтых споцямаў. Спробу іх неяк клясыфікаваць рабіў Арыстотэль зь ягонаю схільнасьцю да менш-больш дасьціпнай сэнсавай акрэсьленасьці[18]. Але і ён сам, і ўся старагрэцкая філязофія наогул апэруе гэтымі паняцьцямі цэльнасна, трымаючы ў полі зроку ўсе гэтыя сэнсавыя адценьні. Апошнія ў значнай ступені зьнікаюць ужо пры перадачы гэтых паняцьцяў на лацінскай мове: і этымалягічна (генэтычна) і сэмантычна лац. *infinitum* — гэта далёка ня тое самае, што ст.-гр. *ἄπειρον*. Яшчэ больш размываецца пачатковы сэнс старагрэцкага тэрміну пры ўтварэньні адпаведнікаў яму на новаэўрапейскіх мовах. Зрэшты, і разуменьне самой „бясконцасьці" ў Новы час стала ўжо істотна іншым.

Тое, што на каштоўнаснай шкале старагрэцкай культуры паняцьці „мяжы", „граніцы", „канечнага" займалі амаль вышэйшыя пазыцыі, прыцягваючыся да гранічнага споцяму „дабра", тады як іх адмаўленьні прыцягваліся да супрацьлеглага полюсу, гэта добра вядома. На гэта паказвае ўжо тое, што толькі першыя кампанэнты адпаведных пар мелі станоўчы субстантыўны моўны выраз, у той час як другія ўтвараліся праз адмаўленьне акрэсьленага зьместу першых, што само па сабе сыгналізавала пра „не зусім субстантыў-

---

[17] Усе гэтыя словы пачаткова азначаюць „нерухомую маёмасьць", дэталёвы разгляд гл. у нашай працы: Санько С. Канстытутыўныя элемэнты антычнага космасу як эталённага для стараэўрапейскай тэсматычнай культуры // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. N 1. С. 112-117 (гл. с. 38-58 гэтага выданьня).

[18] Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1981. Т. 3. С. 111-112.

ны" характар такіх адмоўных паняцьцяў [19]. Дасьціпнае прадумваньне гэтае акалічнасьці, у рэшце рэштаў, прывяло да ўсьведамленьня несубстанцыйнасьці ўсіх найніжэйшых прыступак існага, што прыцягваюцца хутчэй да полюсу няіснага, і, гэткім чынам, — несубстанцыйнасьці зла. Гэта тое, што надзейна ахавала старагрэцкі сьветагляд ад разбуральнага дуалізму і ў рэлігіі і ў філязофіі і што пазьней доўга ахоўвала эўрапейскае хрысьціянства ад дуалістычных герасяў (багамілаў, катараў і да іх падобных).

У гэткай анталёгіі ўсякае існае мела тым вышэйшую каштоўнасьць і вышэйшы анталягічны статус, чым у большай меры яно ўвасабляла ў сабе „граніцу", было акрэсьленае, пэўнае і трывалае. Бо толькі такое існае магло мець меру сваёй дасканаласьці і на гэтую меру быць спрычыненым да дабра, якое мысьлілася як канечная мэта ўсякага існага. Дзеля гэтай прычыны і ўсё існае ў цэлым павінна было ўспрымацца як у сабе завершанае і дасканалае, а значыць і як канечнае, як тое, што ўвасабляе ў сабе вышэйшую анталягічную граніцу. Толькі гэткае цэлае магло быць прадумана яшчэ і эстэтычна як *κόσμος* 'парадак, сьветалад'. Тое, што грэкі менавіта так і ўспрымалі свой космас, неаднаразова адзначалася дасьледнікамі [20] і стала, гэтак бы мовіць, „агульным мейсцам". Нам жа хацелася б прасьвятліць некаторыя ўласна „мэтафізычныя" падставы падобнага сьветабачаньня антычных грэкаў.

Грэкі, як, зрэшты, і іншыя суродныя і сынхронныя ім індаэўрапейскія народы, былі натуры шляхетныя, крывічэсьлівыя. А гэта значыць, што вельмі рана, яшчэ на заранку іх элінскай гісторыі, яны абагвілі акурат тыя якасьці, уласьцівасьці, азнакі і паняцьці, якія найбольш цанілі ў сабе і ў

---

[19] На гэта, апроч іншага, паказвае таксама і тое, што *ἄπειρον* — гэта як бы „не сапраўдны" назоўнік (substantivum), бо ён утвораны так званай субстантывацыяй прыметніка і ў гэтым сэньсе ён не рэпрэзэнтуе якуюсьці існасьць. Да таго ж, з самых першых вядомых нам тэкстаў ён заўсёды ўжываўся ў форме ніякага роду ў вадрозьненьне ад мужчынскага роду слова *πέρας*, што яшчэ больш падкрэсьлівала інактыўны (пасыўны) характар „бясконцасьці".

[20] Гл., напрыклад: Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 127-129.

сваіх крэўных. Таму і стаўленьне да найвышэйшых (у каштоўнасным сэньсе) паняцьцяў было ў іх цнатлівае, узвышанае і трапяткое.

І сярод такога роду паняцьцяў адное з галоўных месцаў яны адводзілі ісьціне, якая ў іх называлася *ἀλήθεια* — літаральна ‘непрыхаванае; непатаемнае’ (ад дзеяслова *λανθάνω* ‘быць пакрыёмым, прыхаваным’ і гэтак званай *α*-прыватыўнай, якая мяняе значэньне карэннай марфэмы на супрацьлеглае). І хаця выказваліся і выказваюцца альтэрнатыўныя інтэрпрэтацыі [21], усё роўна прыведзеная вышэй дагэтуль лічыцца за найбольш абгрунтаваную сярод аўтарытэтных этымолягаў. Цяжка знайсьці якога-небудзь антычнага аўтара, ад якога да нас дайшлі колькі-колечы цэльныя фрагмэнты, у якога не сустракалася б гэтае слова і гэтае паняцьце.

Але, калі ісьціна — гэта нешта „непрыхаванае“, „адкрытае“, а значыць усякі раз наяўнае, навакольнае, абыдзённае, то чаму тады ісьціну трэба шукаць: параўнайма, напрыклад, *ζήτησις τῆς ἀληθείας* (‘пошук ісьціны’) у Фукідыда або *ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν* (‘шукаць ісьціну’) у Арыстотэля? Ды таму, што ісьціна, згодна зь перакананьнямі грэкаў, не ляжыць на паверхні рэчаў, дасягнуць „адкрытае воласьці ісьціны“ (*πεδίον ἀληθείας* у плятонавым „Фэдры“) могуць толькі чыстыя душы, аніяк не зьвязаныя болей з сфэрай бесьперапыннага станаўленьня і зьменаў. Толькі там адкрываецца ўсё, як яно ёсьць на самой справе, у сапраўднасьці. Таму мы наўрад ці зграшым супраць праўды, калі сьледам за Гайдэґерам будзем разумець ісьціну грэкаў як адкрытасьць і непатаемнасьць быцьця самога па сабе, быцьця, як яно ёсьць на самой справе.

Адсюль вынікаюць вельмі сур’ёзныя анталягічныя наступствы, якія не давалі спакою і самым старагрэцкім філёзафам на працягу ўсяе антычнасьці. Але спрыроджаная крывічэсьлівасьць прымушала іх трымацца ісьціны, г.зн. сапраўднага быцьця, і не паддавацца на эрыстычныя спакусы, якія пазьней (ужо, уласна, ня ў грэкаў) атрымалі назоў „дыялектыкі“.

---

[21] Гл., напрыклад: Гринцер Н.П. Греческая *ἀλήθεια*: очевидность слова и тайна значения // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 38-44.

Ісьціна для грэкаў і была тым, што існуе на самой справе, усё роўна датычыла б гэта існага ці мысьлення, ці выказваньня пра існае, бо апошнія разумеліся таксама як нейкім чынам існыя. Адсюль вынікалі яшчэ дзьве магчымасьці разуменьня ісьціны, у васадах антычнага мысьлення шчыльна спалучаныя зь першым і залежныя ад яго: 1) ісьціна як адэкватнасьць мысьленьня таму, што ёсьць на самой справе; і 2) ісьціна як несупярэчлівасьць выказваньня (лёгасу) пра існае. Менавіта гэтым разуменьням ісьціны быў прыўгатаваны даўгі гістарычны лёс у постантычнай эўрапейскай культуры, але ўжо без разуменьня яе як *ἀλήθεια*.

Але, калі ісьціна — гэта тое, што ёсьць на самой справе, то яна, паводле самога свайго вызначэньня, ня можа ня быць, бо йначай і спазнаньне і асэнсаваны дыскурс наогул будуць пазбаўленыя ўсякага сэнсу, а дакладней кажучы, будуць папросту немагчымыя. Самае ж першае, што ня можа ня быць, — гэта самое быцьцё, ад якога і ісьціна бярэ сваю сілу і спанявольнасьць.

Быцьцё ёсьць і ня можа ня быць — гэта першая ісьціна і тое неабходна відавочнае, што адкрывае мысьленьне, рухаючыся „па шляху ісьціны". Дапусьціць адваротнае проста немагчыма, бо калі быцьця няма, то становіцца немагчымай ісьціна, а значыць ня будзе ісьцінным і гэтае выказваньне. У гэтым праяўляецца абсалютна спанявольны характар быцьця. Нездарма Пармэнід, якога Коры Геліяды павялі шляхам ісьціны і быцьця, апынуўся ў палацах Ананке (Неабходнасьці).

Галоўныя асаблівасьці быцьця раскрываюцца на гэтым шляху з гэткаю ж неабходнасьцю праз дэманстрацыю немагчымасьці адваротных дапушчэньняў.

Так, быцьцё можа быць толькі адно адзінае ў сваім родзе (*μονογενές*). Калі гэта ня так, то павінна існаваць нешта, адрознае ад самога быцьця, а ім мог бы быць толькі нябыт, якога насамрэч няма. Таму мысьліцца быцьцё можа толькі як чыстае адзінства, аніяк не спрычыненае (калі ўскарыстацца тэрміналёгіяй Прокла) якой-колечы множнасьці.

Быцьцё, як яно спасьцерагаецца чыстым розумам, можа быць толькі завершаным і дасканалым [22]. Калі дапусьціць,

[22] Рожанский И.Д. Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 25.

што быцьцё незавершанае, то павінна існаваць тое адрознае ад быцьця, у чым быцьцё магло б знаходзіць сваё завершаньне, але гэтым мог бы быць толькі нябыт, якога ў сапраўднасьці няма. Такім чынам, нават памысьліць сапраўднае быцьцё як незавершанае немагчыма. І тое самае датычыць дасканаласьці быцьця. Бо, калі б быцьцё мела нейкія хібы, то яно не было б завершаным, а з ранейсказанага вынікае, што гэта немагчыма.

Паколькі нічога прынцыпова адрознага ад быцьця быць ня можа, то быцьцё ня можа наогул быць іншым у дачыненьні да „нечага". Таму мысьліцца яно можа адно як чыстая саматоеснасьць.

Быцьцё ня можа ўзьнікнуць ні ў мінулым, ні калі-колечы цяпер або ў будучыні. Калі гэта ня так, то прыйдзецца дапусьціць, што магчыма быцьцю калі-небудзь ня быць, а гэта вядзе да супярэчнасьці. Значыць, быцьцё ня можа ўзьнікнуць. Гэтаксама быцьцё ня можа ніякім чынам загінуць або быць зьнішчана, іначай яно магло б пераходзіць у сваю супрацьлегласьць, але нябыту няма, значыць быцьцё не падлеглае зьнішчэньню.

Няўзьніклае і не падлеглае зьнішчэньню быцьцё ня можа наогул зьмяняцца, бо ўсякая зьмена ёсьць пераход „нечага" ў „іншае", а якраз „іншае" для быцьця — гэта нябыт, якога прынцыпова ня можа быць. Адпаведна, нязьменлівасьць — характарыстычная рыса быцьця. Але, будучы прынцыпова нязьменлівым, быцьцё можа быць толькі нерухомым [23], бо ўсякі рух ёсьць зьмена ў якім-небудзь сэньсе.

З прычыны сваёй няўзьнікласьці і незьнішчальнасьці быцьцё можа быць толькі заўсёды, ні раней, ні пазьней, нязьменлівае і нерухомае ў самым сабе, „бо яно зараз вось ёсьць усё разам, адно, трывалае" (*ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές*).

У быцьця ёсьць адзіная магчымасьць — трывала быць, якая без вынятку супадае зь ягонаю чыннасьцю, яно наводгул ёсьць чыстая актуальнасьць.

Наступную аргумэнтацыю традыцыя прыпісвае Ксэнафану з Каляфону, філёзафу, так ці йначай зьвязанаму зь

[23] У Пармэніда: *ἀτρεμές* – літаральна 'недрыготкае'.

філязофіяй элеатаў [24], значэньне якой для разуменьня самасьвядомасьці антычных грэкаў і падставовых структураў іх культуры, асабліва ў выбраным намі ракурсе, ня можа быць пераацэнена. Праўда, аргумэнтацыя гэта дайшла да нас у пазьнейшай (I ст.н.э.) інтэрпрэтацыі так званага псэўдаарыстотэлеўскага трактату „Пра Мэліса, Ксэнафана і Горгія" [25], аднак падаецца, што ягоны аўтар перадаў яе дастаткова блізка да арыгіналу.

Пры ўсёй чужароднасьці „пасьлядоўна манатэістычнай" Ксэнафанавай пазыцыі клясычнай антычнасьці [26] значэньне яе палягае на тым, што менавіта гэты філёзаф пачаў яўна разглядаць анталягічную праблематыку адзінага ў зьвязку з праблемай канечнага і бясконцага. Так, ён сьцьвярджаў, што адзіны бог ня можа быць ні канечным, ні бясконцым. Бясконцым ня можа ён быць, таму што бясконцае — гэта няіснае, а існаму нельга быць падобным да няіснага. Але ня можа ён быць і канечным, бо сапраўднае адно-адзінае ня можа ні з чым межаваць [27].

Апафатызм гэтых тэзысаў, безумоўна, зьвязаны з манатэістычнай пазыцыяй Ксэнафана. І да пэўнай ступені тут можна бачыць сьляды ўплываў з боку Пярэдне-Ўсходніх тэалёгіяў, тым болей, што родам Ксэнафан быў зь Іяніі, кантакты якой з усходнімі культурамі мелі даўнюю гісторыю. Аднак ня выключана, што аўтар I ст.н.э. мог сьвядома ўзмоцніць манатэ-

---

[24] Пагляд, што Ксэнафан быў заснавальнікам філязофіі элеатаў, у цяперашні час, відаць, справядліва аспрэчваецца бальшынёй дасьледнікаў, нягледзячы на няпэўныя паведамленьні даксографаў, быццам бы Пармэнід быў яго вучнем: Рожанский И.Д. Ранняя греческая философия. С. 18. Аднак, відавочна, што без Ксэнафанавых кантрастаў да філязофіі ўласна элеатаў (найперш Пармэніда) зразумець апошнюю пры кепскай захаванасьці тэкстаў, прынамсі, ня проста.

[25] Богомолов А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. М., 1982. С. 96; Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 160.

[26] Словы аўтара трактату: „Значыць, гэты пастулят пра бога ён запазычыў не з агульнапрынятай думкі" (Фрагменты ранних греческих философов. С. 161), па-сутнасьці, павінны адносіцца да ўсёй філязофіі Ксэнафана.

[27] Фрагменты ранних греческих философов. С. 160.

істычныя адценьні ў тэзысах Ксэнафана, паколькі дыскусыі з манатэізмам ужо станавіліся актуальнымі.

Ёсьць тут і яшчэ адна праблема, якая наўрад ці будзе калі-небудзь разьвязана без адкрыцьцяў новых, менш-больш імаверных тэкстаў. Так, мы ня можам быць абсалютна ўпэўнены ў тым, што сам Ксэнафан выражаў свае думкі ў тых тэрмінах, якія хутчэй уласьцівыя пазьнейшай пэрыпатэтычнай філязофіі. Рэч у тым, што, перадаючы аргумэнтацыю Ксэнафана, аўтар трактату карыстаецца тэрмінамі *πεπερασμένον* 'канечнае (літаральна, 'абмежаванае')' і *ἄπειρον* 'бясконцае, безгранічнае, бязьмежнае'. Але нават калі і бачыць у гэтай пары паняцьцяў апазыцыю канечнага і бясконцага ў тым разуменьні яе, якое, у рэшце рэштаў, замацавалася ў эўрапейскай культуры ў постантычныя эпохі, усё роўна нельга ня зважыць на тое, што яна яўна адыходзіць (ці ўводзіць у бок) ад клясычнай антычнай апазыцыі, выража́най парай *πέρας* 'граніца, мяжа, край' і *ἄπειρον*. А менавіта вучэньне аб гэтай фундамэнтальнай анталягічнай апазыцыі Плятон у дыялёгу „Філеб" назваў „боскім дарункам", які быў дадзены людзям багамі разам з найярчэйшым агнём з дапамогаю Прамэтэя [28]. І менавіта гэтую апазыцыю мелі на ўвеце пютагарэйцы, абмяркоўваючы свае дзесяць параў фундамэнтальных супрацьлегласьцяў.

На нашую думку, вельмі верагодна, што ўпершыню замацаваў і паспрабаваў пасьлядоўна правесьці адзначанае адрозьненьне менавіта Арыстотэль. Навошта гэта магло яму спатрэбіцца? Матываў магло быць некалькі. Па-першае, гэткім чынам ён імкнуўся ўпарадкаваць выкарыстаньне адпаведных словаў, як рабіў гэта блізка ва ўсіх важных выпадках, з увагі на іх шматзначнасьць як у мове філёзафаў, так і ў гутарковай мове. А па-другое, будучы наогул відавочным непрыхільнікам любых філязофіяў, якія зыходзяць з двух так званых „пачаткаў", ён мог паспрабаваць і гэткім яшчэ чынам згарманізаваць уласную філязофію, увёўшы ў разгляд на мейсцы старой дыяды трыяду: *πέρας*, *πεπερασμένον* і *ἄπειρον*, ужо хаця б дзеля таго, што трыяда — гэта тое першае, пра што можна казаць „усё" і „цэлае", а цэльнасьць нечага ёсьць неабходная ўмова яго даскана-

[28] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 13.

ласьці. Ці быў Арыстотэль тут першаадкрывальнікам? Думаецца, што не. Бо ці не пра гэткую фундамэнтальную трыяду вядзе гаворку Плятон у згаданым вышэй пасажы зь „Філеба”, сьвядома адрозьніваючы тры катэгорыі: *граніцу* (а ў гэтым тэксьце граніца супадае па-сутнасьці з чыстай ідэяй адзінага), *безгранічнае* (якое супадае з чыстай ідэяй множнасьці) і *тое, што ёсьць вынік* [29] *іх зрошчваньня* ў нейкае адзінства (пэўнае мноства як нешта прамежкавае паміж адзіным і безгранічным)? Больш за тое, менавіта з уменьнем адрозьніваць гэткае „прамежкавае” Плятон зьвязвае галоўнае адрозьненьне паміж дыялектыкай [30] і так званай эрыстыкай.

З увагі на ўсё гэта, можна дапусьціць, што аўтар згаданага трактату ўсё ж такі ня так далёка адыходзіць ад магчымай пазыцыі Ксэнафана, хаця й прадумвае яе ўжо на свой лад. На тое, што тут усё магло быць ня так проста, могуць паказваць відавочныя хістаньні пазьнейшых даксографаў адносна пазыцыі Ксэнафана. Так, Аляксандар Афрадызыйскі лічыў, што космас Ксэнафана — канечны, а вось Мікалай з Дамаску і Цыцэрон лічылі, што ён — бясконцы [31]. На наш пагляд, праблемы інтэрпрэтацыі тут паўставалі, па-першае, дзеля даволі распаўсюджанага ў тагачасных аўтараў зьмешваньня паняцьця быцьця і паняцьця ўсяго існага ў цэлым (сьвету), паколькі багата якія выказваньні пра быцьцё само па сабе ўспрымаліся як слушныя і адносна ўсяе сукупнасьці існага або наадварот [32], і, па-другое, дзеля зьвязанага зь першым зьмешваньня паняцьця граніцы і таго, што спрычынена да гэтай граніцы ды яшчэ і гранічным чынам у якасьці ўсяго існага ў цэлым. Мноства прыкладаў падобнага зьмешваньня мы знаходзім і ў філязофіі Ксэнафана, і

---

[29] Адзначым у гэтай сувязі і пэрфэктную форму сярэдняга тэрміну трыяды.

[30] Натуральна, як яна разумелася Плятонам, але гэта асобная тэма.

[31] Богомолов А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. С. 98.

[32] Адзначаная акалічнасьць прыводзіла да адпаведных праблемаў і сучасных дасьледнікаў, на што слушна зьвяртае ўвагу Ф.Х.Кесідзі акурат у сувязі зь філязофіяй элеатаў: Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972. С. 242-244.

нават у больш пасьлядоўнага ў гэтых пытаньнях Пармэніда. Калі гэта так, то зразумела, што: 1) разглядаючы чыстае быцьцё само па сабе, мы павінны характарызаваць яго як ні канечнае, ні бясконцае, бо *πεπερασμένον* належыць воласьці ўсяго існага, а *ἄπειρον* — наадварот, няіснага [33], што і робіць пазьнейшы камэнтатар Ксэнафана; 2) разглядаючы быцьцё як усё існае само па сабе, безадносна быцьця самога па сабе, мы павінны прызнаць яго бясконцым, а, разглядаючы яго як усё існае ў цэлым, — канечным.

Каб увязаць паміжсобку, калі і ня ўсе, то хаця б ладную колькасьць тых супярэчлівых інтэрпрэтацыяў, што дайшлі да нас, застаецца прыняць пагляд, што адно адзінае быцьцё, разуметае аўтэнтычна, можа быць толькі чыстай граніцай, *πέρας*, а таму яно й ня можа быць ні *ἄπειρον* (гэта, як кажуць, паводле вызначэньня), ні *πεπερασμένον*.

Менавіта на гэтым шляху, як нам падаецца, можна зразумець адну паэтычную формулу ў Пармэніда: „... і ў гэткім стане яно [быцьцё] застаецца трывала, бо неадольная Ананке трымае яго ў васадах граніцы ...” [34], якая і ў старажытнасьці трактавалася неадназначна. Для яе слушнай інтэрпрэтацыі трэба ўзяць пад увагу некалькі акалічнасьцяў. 1) Пармэнід, прынамсі, у вядомых сёньня фрагмэнтах, нават найбольшыя зь якіх не ствараюць уражаньне цэльнасьці і пасьлядоўнасьці, найперш вядзе гаворку пра ўсё існае ў цэлым, але маючы на ўвеце быцьцё само па сабе, часам характарызуючы іх аднолькава (вечнасьць, нерухомасьць, дасканаласьць і г.д.). 2) Арыстотэль недвухсэнсова сьцьвярджае, што Пармэнід, у вадрозьненьне, напрыклад, ад Мэліса, абмяркоўвае ўсё існае з гледзішча чыстага быцьця: „Пармэнід, як падаецца, разумее адзінае (быцьцё.— С.С.) як адзінае паводле паняцьця (*κατὰ τὸν λόγον*)” [35]. 3) Невыпадкова, відаць, пазьнейшы інтэрпрэтатар Сымплікій заўважыў: „Трэба думаць, што Пармэнід вучыць [аб Адзіным] як аб першай прычыне, бо [выразы] „усё

[33] Калі, натуральна, дапускаць, што мова дазваляе рабіць выказваньні адносна няіснага. Дапушчэньне гэта апраўдана плятонаўскай праблемай ілжы і спрычыненасьці да гэтага мовы, гл.: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 306-308.

[34] Фрагменты ранних греческих философов. С. 291.

[35] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976. С. 77.

разам" і „скрайняя граніца" азначаюць Адзінае. Але калі ён мае на ўвеце не абсалютнае Адзінае ў сабе, а „адзінае існае" і калі „адзінароднае", і калі хаця й „граніцу", але „канечную", то, магчыма, ён дае спокмеўку на невыказную прычыну ўсяго, што стаіць над ім" [36].

З увагі на гэта, нам падаецца, небеспадстаўна будзе разумець разьбіраны фрагмэнт з паэмы Пармэніда менавіта ў тым сэньсе, што адзінае быцьцё само па сабе ў сілу неабходнасьці ісьціны ахапляе і агранічвае ўсё існае. А гэта значыць, што і ў дадзеным выпадку чыстае быцьцё павінна разумецца як граніца, больш за тое, як галоўная анталягічная граніца, бо вышэй за быцьцё ўжо нічога ня можа быць.

Гэткім чынам, галоўныя вызначальныя рысы спасьцераганага розумам быцьця — гэта (1) выняткавае адзінства, якое выключае ўсё анталягічна іншае, а значыць і безадноснае якой-колечы множнасьці; (2) саматоеснасьць; (3) самавітасьць і самадастатковасьць; (4) вечнасьць; (5) нерухомасьць; (6) гранічнасьць. Гэта тыя асноўныя вызначэньні, што здабываюцца на „шляху ісьціны". І гэта першы складнік антычнай анталёгіі, угрунтаваны ў „карціне сьвету" старагрэцкай культуры, пададзены тут у менш-больш рафінаваным выглядзе з спрашчэньнем шматлікіх пакручастых сьцяжын, на якіх антычныя філёзафы шукалі праўды пра сьвет і пра сябе ў гэтым сьвеце, бо, урэшце, любая філязофія ёсьць рэфлексыя падвалінаў свайго ўласнага духу і сваёй культуры.

У Плятона да гэтых вызначэньняў дадаецца яшчэ адно, вельмі істотнае, а менавіта разуменьне адзінага быцьця як *дабра* і найперш — на падставе яго анталягічнай гранічнасьці. Бо ўсякае існае існуе дзеля нечага, а тое апошняе, дзеля чаго існуе ўсякае існае, і што само існуе толькі дзеля сябе, ёсьць дабро само па сабе, якое дае ўсяму існаму быць [37].

Аднак гэтая анталёгія чыстага быцьця павінна ўзгадняцца і з тым, што адкрываецца чалавеку ў яго штодзённым жыцьці, бо ўжо адно дзеля гэтай яго ўласьцівасьці адкрывацца, яно ня можа быць зусім не спрычыненае да ісьціны. Так паўстае неабходнасьць прайсьці і „шляхам таго, што

[36] Фрагменты ранних греческих философов. С. 289.

[37] Гл., напрыклад: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. С. 18 і др.

здаецца", трымаючыся „праўдападобнай думкі" і ўстрымліваючыся ад спакусы сасьлізнуць зь яго на шлях тых „двухгаловых", у каторых „быць і ня быць лічыцца за тое самае і не за тое самае і для ўсяго ёсьць супроцьскіраваны шлях"[38] (Пармэнід). Гэта пазыцыя, якую яшчэ болей узмоцніў Плятон, разьвіўшы яе да своеасаблівай мэтадалёгіі ўзыходжаньня да трывалай ісьціны, адштурхоўваючыся ад сфэры праўдападобнага[39]. А спакусы і небясьпекі на гэтым шляху падпільноўваюць літаральна на кожным кроку. Галоўныя зь іх зьвязаныя, паводле Плятона, з „адной вечнай і несастарэлай уласьцівасьцю нашай мовы. Юнак, што ўпершыню пакаштаваў яе, атрымлівае асалоду, як быццам бы ён знайшоў нейкі скарб мудрасьці; ад асалоды ён прыходзіць у захапленьне і радуецца таму, што можа зьмяняць сваю мову на ўсе лады, то закручваючы яе ў вадзін бок і зьліваючы ўсё ў вадно, то зноў разгортваючы і падзяляючы на часткі ..."[40] Гэтая ўласьцівасьць палягае на здольнасьці мовы пра ўсякае нешта і іншае, напрыклад, пра адзінства і мноства, быцьцё і нябыт і да г.п., выказвацца як пра тоеснае[41]. А гэта якраз тое, ад чаго засьцерагала Ананке Пармэніда[42]. І менавіта дзеля таго, каб паказаць маладому Сакрату, як ня трэба карыстацца мовай, праводзячы разважаньне, і на гэтым прыкладзе папрактыкаваць яго ў разважаньнях, якія могуць прывесьці да ісьціны, Пармэнід (зразумела, у вадна-йменным дыялёгу Плятона) разгортвае знакамітую „дыялектыку" адзінага і многага, быцьця і нябыту і г.д.[43], „дыялектыку", якая, нягледзячы на ясна абазначаны ў самым дыялёзе прапэдэўтычны яе характар, спарадзіла магутную шматвяковую камэнтатарскую традыцыю і прывяла да значных культурных наступстваў. Але пра гэтыя наступствы гаворка яшчэ наперадзе.

---

[38] Фрагменты ранних греческих философов. С. 288.

[39] Адсюль, як нам падаецца, амаль бясконцыя „здаецца мне", „я думаю", „падобна на тое" і г.д. у вуснах Сакрата ў дыялёгах Плятона, — момант, які, здаецца, дагэтуль не прыцягваў спэцыяльнай увагі.

[40] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. С. 12.

[41] Тамсама.

[42] Фрагменты ранних греческих философов. С. 288.

[43] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. С. 357-360.

Цяпер жа належыць разгледзець, якім чынам і пераз якія разважаньні могуць узгадняцца абодва шляхі — „ісьціны" і „таго, што падаецца", а йначай кажучы, воласьць таго, што спасьцерагаецца розумам, і таго, што адкрываецца ў абыдзённасьці (у гэтым ліку і пачуцьцям). Іначай зусім незразумела будзе, навошта чыстым маністам элеатам, а таксама Плятону спатрэбілася канструяваць яшчэ й „праўдападобную" касмалёгію?

А прычына, на нашую думку, хаваецца ў тым, што калі прызнаць знадворкавы сьвет за абсалютна няісьцінны і ілюзорны, то гэтым самым падрываюцца самыя падваліны і прынцыпу манізму, і антычнага рэалізму, і самога паняцьця ісьціны. Бо калі ўсё існае або, хай сабе, ладная частка яго насамрэч не існуе, а толькі здаецца, прымшыцца, то, па-першае, пад пагрозу ставіцца антычная канцэпцыя сьвету як космасу, а па-другое, павінен прызнавацца нейкі кшталт існаваньня нябыту, што ў любым выпадку азначае збочваньне на трэці шлях, шлях „ня ёсьць", як кажа Пармэнід [44], а гэты шлях вядзе адразу да таго, што нельга ні спазнаць, ні выказаць [45].

Таму трэба дзеля пасьлядоўнасьці трымацца цьвёрда здабытай пазыцыі ісьціны (што „існае — ёсьць") і зь яе падступацца да ўсяго існага ў цэлым і да ўсякага існага і разглядаць, якія гэта мае лягічныя наступствы для ўсяго.

І тут адкрываецца, што пра ўсякае нешта існае нельга не казаць двоіста, а менавіта, што яно ёсьць нейкае адзінства і нейкае мноства, што яно ёсьць тоеснасьць і адрознасьць, што яно можа рухацца і быць у спакоі, што яно можа быць, а можа ўзьнікаць або зьнішчацца і г.д. Але, калі трымацца ўстаноўкі на праўдападабенства выказваньняў пра гэткім чынам існае, то нельга казаць, што нешта ёсьць вось гэткае і адначасна ня ёсьць вось гэткае, бо ісьціна не ўгрунтавана на супярэчнасьці. І паўстае зусім ня простае пытаньне, адкуль жа ў сьвеце, існаваньне якога мае свае падваліны ў абсалютным адзіным быцьці, могуць зьяўляцца множнасьць, нятоеснасьць, рух, станаўленьне і да т.п.? Паколькі па-за

[44] Фрагменты ранних греческих философов. С. 287.
[45] Тамсама.

суцэльнасьцю ўсяго існага больш нічога няма, то трэба шукаць пачаткі ўсяго гэткага недзе ў самым сьвеце.

За тое, што задача магла фармулявацца прыкладна так, можа сьведчыць наступны камэнтар Арыстотэля: „... яны[46] лічылі, што ўсё, што існуе, павінна быць адзіным, г.зн. існым самым па сабе, калі нельга пазьбегнуць і абвергнуць выказваньне Пармэніда: „Бо ніколі не давядзеш, што няіснае існуе"; неабходна, маўляў, давесьці, што няіснае існуе, бо толькі гэткім чынам можа зь існага і зь нечага іншага атрымацца тое, што існуе, калі яно многае"[47].

Значыць, па-сутнасьці, трэба давесьці, што, калі існуе пэўнае мноства, так ці іначай спрычыненае да адзінства, калі існуе нешта акрэсьленае, г.зн. так ці іначай спрычыненае да граніцы, і ўсё да гэтага падобнае, то павінна існаваць множнасьць сама па сабе і само па сабе безгранічнае і іншае падобнага роду, каб было магчыма іх зьмешваньне ўва ўсякім існым у вадпаведнасьці зь мерай кожнага існага. Па вялікім рахунку, тут нават і не патрэбны адмысловы доказ, паколькі неабходнасьць амаль невыразнага існаваньня чагосьці падобнага вынікае зь неабходнасьці існаваньня быцьця самога па сабе. Каб пазьбегнуць лягічных супярэчнасьцяў і рызыкі сасьлізгваньня на небясьпечны шлях эрыстычнай забавы ў сьцьверджаньні-адмаўленьні аднаго і таго ж, Плятон увёў некалькі тэрміналягічных удакладненьняў. 1. Замест катэгарычнага адмаўленьня існага ў форме *οὐκ ὄν* ён пасьлядоўна стаў карыстацца адмаўленьнем у больш спэцыфічнай форме *μὴ ὄν*[48], што можна разумець як проста „нешта неакрэсьленае", але, натуральна, сьледам за Плятонам гэтае „неакрэсьленае" павінна мысьліцца гэтак жа чыста, як і быцьцё само па сабе. Зрэшты, гэтае ўдакладненьне мела вялікае значэньне ў пасьляплятонаўскі пэрыяд, і ўжо Арыстотэль адрозьніваў столькі відаў няіснага, колькі ён

[46] А Арыстотэль меў тут на ўвазе найперш Плятона.

[47] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 354.

[48] Форма *οὐ* выражае непасрэднае, аб'ектыўнае, фактычнае адмаўленьне і, у прыватнасьці, выкарыстоўваецца зь дзеясловамі абвеснага ладу, тады як форма : *μή* выражае адмаўленьне нечага больш суб'ектыўнага, умоўнага, таго, што мяркуецца як існае: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 909.

вылучаў відаў самога існага [49]. 2. Каб пазьбегнуць уплыву той самай „вечнай уласьцівасьці мовы” выдаваць адзінае і многае за адно і тое ж, ён для гэткага многага самога па сабе і ніяк неакрэсьленага ўвёў складанае абазначэньне „вялікае і малое”. Матывы зразумелыя: 1) „вялікае і малое” ня маюць рэфэрэнтам ніякую пэўную велічыню і ніякую пэўную колькасьць, а азначаюць проста неакрэсьленую множнасьць, але якая, тым ня менш, можа прымаць любое акрэсьленае значэньне, і ў гэтым яно адпавядае паняцьцю *μὴ ὄν*, 2) такім чынам пазьбягаецца магчымасьць для мовы выказвацца пра *μὴ ὄν* як пра існасьць і мысьліць яго як адзінае, а значыць і як адзінае і многае адначасна. Нам падаецца, што ў гэтым другім пункце заўзятая крытыка Плятона Арыстотэлем [50] усё ж не дасягае мэты, бо даволі часта грунтуецца на шматзначнасьці словаў (што часам, безумоўна, дае свой плён), а не на адзінстве паняцьця.

Што менавіта гэткім шляхам — ад саматоеснага адзінага і спасьцераганага розумам быцьця пераз мнагастайнасьць усяго існага — найбольш бясьпечна можна падступіцца да няўлоўнага і неспазнаванага „неакрэсьленага”, Плятон кажа ў розных мейсцах. Так у „Філебе” чытайма: „... цяперашнія мудрацы ўсталёўваюць адзінства як прыйдзецца — то раней, то пазьней, чым належыць, і адразу пасьля адзінства зьмяшчаюць безгранічнае; прамежкавае ж ад іх высьлізгвае. Вось якое існуе ў нас адрозьненьне паміж дыялектычным і эрыстычным спосабамі разважаньня” [51]. І яшчэ больш настойліва гэтая пазыцыя праводзіцца ў „Тымэі”: „Пачатак жа нашых новых прамоваў аб Сусьвеце атрымае на гэты раз больш поўнае, чым раней, адрозьненьне, бо тады мы адасаблялі два віды, а цяпер прыйдзецца вылучыць яшчэ й трэці. Раней дастаткова было казаць пра дзьве рэчы: па-першае, пра падставовы першавобраз, які мае спасьцераганае розумам і саматоеснае быцьцё, а па-другое, пра перайманьне гэтага першавобразу, якое мае нараджэньне і бачнае. У той час мы не вылучалі трэцяга віду, знайшоўшы, што досыць і двух; але цяпер мне здаецца, што сама хада нашых развагаў прыму-

[49] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 354-355.
[50] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 350-356 і інш.
[51] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. С. 13.

шае нас прасьвятліць і гэты від, які цьмяны і цяжкі для разуменьня” [52]. Тут, як вядома, гаворка зайшла пра прастору і матэрыю, якія, прынамсі, Плятонам мысьліліся як суродныя таму самаму „неакрэсьленаму”. Далей у Плятона йдзе насычанае мэтафорыкай і міталягічнымі вобразамі разважаньне, у якім ён, па-сутнасьці, упершыню і ўводзіць паняцьце „матэрыі”, якую вобразна называе „гадавальніцай” і „прыймальніцай” усякага нараджэньня [53]. Паўтараць яго тут няма сэнсу, паколькі тое, што ўдалося Плятону тут напаўпаняцьцёва выказаць, было дастаткова рафінавана пазьнейшай традыцыяй, найперш Арыстотэлем [54].

Адразу трэба зацеміць, што навіна прапанаванага Плятонам падыходу была ў тым, што ён намацаў магчымасьць максымальна блізка падступіцца да нябыту, якога, паводле вызначэньня, быць ня можа, бо разгляданыя ім *μὴ ὄν*, прастора і матэрыя, нібы балянсуюць увесь час на мяжы быцьця й небыцьця, тым ня менш, не пераходзячы перазь яе. Гэта тое апошняе, што яшчэ неяк можа ўлоўлівацца розумам, бо сам нябыт — цалкам выходзіць па-за межы ўсякай разумнасьці. Значыць, гэтыя „няісныя” нейкім чынам усё ж аказваюцца спрычыненыя да быцьця, але гэткім чынам, што самі ня могуць стаць існасьцямі, будучы толькі ўмовамі магчымасьці быцьця іншых існасьцяў. Адсюль і іх характарыстыкі:

1) чыстая патэнцыйнасьць, бо актуальнасьць уласьцівая нечаму так ці інача існаму, чыстая ж актуальнасьць уласьцівая адно самой існасьці або быцьцю;

2) чыстае зьначваньне (*ἕτερον*), дзеля якога пра ўсё, што ўзьнікае, немагчыма казаць „гэта” і „тое”, а толькі „вось гэткае” або „вось гэткае” [55], бо чыстая саматоеснасьць ёсьць азнака толькі быцьця; дзеля гэтага Арыстотэль і кажа, што

---

[52] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. С. 451.

[53] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. С. 452.

[54] Розныя інтэрпрэтацыі гэтага паняцьця абмяркоўваюцца ў працы: Бородай Т.Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 112-132.

[55] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. С. 452-453.

матэрыя выяўляецца праз адмаўленьне [56], а бясконцасьць ёсьць пачатак іншага [57].

3) чыстая множнасьць (πλῆθος), аніяк не спрычыненая да адзінства;

4) чыстая безгранічнасьць, бо ўсякая акрэсьленасьць у іх азначала б іх актуальную спрычыненасьць да быцьця, а яны ёсьць чыстая патэнцыйнасьць;

І г.д.

Пры гэтым быцьцё і „мэон" не павінны разумецца як супрацьлегласьці, па-першае, дзеля абсалютна рознага свайго анталягічнага статусу, а па-другое, дзеля таго, што інакш яны павінны былі б мысьліцца як супрацьлегласьці ў нейкім трэцім субстраце, якога ў гэтай мадэлі прынцыпова быць ня можа. І патэнцыйнасьць, і зьмяненьне, і множнасьць, і безгранічнасьць, і ўсё да таго падобнае — гэта не прэдыкаты і ня нейкія станоўчыя азначэньні. Яны хутчэй толькі паказьнікі на адсутнасьць рэальных прэдыкатаў. Таму Плятон і казаў, што паняцьце „матэрыі" атрымана на шляху, гэтак бы мовіць, „незаконнай высновы" [58], а ўсёй клясычнай антычнай філязофіяй было прынята разуменьне матэрыі як „пазбаўленасьці" [59].

Суадносіны ўсіх рэлевантных паняцьцяў раскрывае адно разважаньне Плятына: „[Ці можна таксама сказаць, што матэрыя] тоесная зь зьмяненьнем? Не, нельга. Яна тоесная адно з момантам зьмяненасьці, які супрацьстаіць насамсправе існаму, якое, як мы сказалі, ёсьць сэнс. Дзеля гэтага й няіснае ёсьць у дадзеным дачыненьні нейкае існае і тоеснае з пазбаўленасьцю, калі пазбаўленасьць ёсьць супрацьлегласьць да існага ў сфэры сэнсу. Але ці ня зьнішчаецца пазбаўленасьць пасьля набліжэньня таго, у дачыненьні да чаго яна пазбаўленасьць? Ні ў якім разе, — бо ўспрымальніца стану ня ёсьць [сам] стан, але — пазбаўленасьць [яго] і [успрымальніца] граніцы ня ёсьць ні канечнае, ні граніца, але безгранічнае, паколькі яна безгранічная. Але якім жа чынам

---

[56] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 269.

[57] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 3. С. 110-111.

[58] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. С. 455.

[59] Напрыклад: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 3. С. 80-81 і інш.

прыведзеная граніца не разбурае прыроду яго, [безгранічнага як гэткага], калі пры гэтым яшчэ безгранічнае — безгранічнае ня дзеля акцыдэнцыі? [На гэта трэба сказаць, што] якога разбурыла б [безгранічнае], калі б яно было безгранічнае па колькасьці. Але ў дадзеным выпадку гэта ня так, але, наадварот, [граніца] уратоўвае безгранічнае ў сфэры быцьця, прыводзячы яго ў сапраўдным сэньсе слова да энэргійнай праявы і ўдасканальваньня, як быццам бы незасеянае поле, калі яно засяваецца. Таксама, калі жаночы пачатак апладняецца ад мужчынскага, ня гіне жаночы пачатак, але становіцца яшчэ больш жаночым, г.зн. ён становіцца [яшчэ] у большай ступені тым, што ён ёсьць"[60].

У гэтым ёмістым па сэньсе разважаньні мы знаходзім і поўнае сэнсавае разрозьніваньне трох цэнтральных паняцьцяў старагрэцкай анталёгіі: „граніцы", „канечнага" (агранічанага) і „безгранічнага", і характар іх узаемадачыненьняў, і ў згорнутым выглядзе фундамэнтальную касмалягічную схему: уваходжаньне „граніцы" ў „безгранічнае" спараджае, пераз разнастайныя разьмежаваньні і абмежаваньні апошняга, усю мнагастайнасьць існага. А таму яго зьмест цалкам перагукаецца з праблематыкай „Тымэя" Плятона і з уведзенымі там трыма анталягічнымі родамі: таго, што сапраўды ёсьць — быцьця, станаўленьня і таго, у чым адбываецца ўсякае станаўленьне [61].

Падобная анталягічная схема была — з пэўнымі, натуральна, адменамі, а часам і значнымі ад яе адхіленьнямі — фундамэнтальнай для ўсёй старагрэцкай філязофіі [62]. Яе, як тыпалягічную рысу гэтай філязофіі, адмыслова падкрэсьлівае П.П.Ґайдэнка ў спэцыяльным параўнаўчым дасьледаваньні разуменьня сумоўваючы свой аналіз антычных канцэпцыяў „быцьця", яна адзначае: „Такім чынам, у старагрэцкай філязофіі паняцьце быцьця, як і паняцьце дасканаласьці, зьвязана з прынцыпам граніцы, адзінага, непадзельнага; вызначэньне і форма — гэта

[60] Цыт. па: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 388-389.

[61] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. С. 451.

[62] Бо „адхіленьні" нібы адштурхоўваліся ад гэтай схемы як ад нечага ўжо перадзададзенага, свайго роду „нормы".

ўмовы ўцямнасьці існага, яго спазнавальнасьці. Наадварот, безгранічнае, бязьмежнае ўсьведамляецца як хаос, недасканаласьць, нябыт"[63].

Мы яшчэ раз падкрэсьлім, што дадзеная анталёгія грунтуецца на гранічна відавочнай пасылцы — на абсалютнай спанявольнасьці і неабвержнасьці канстатацыі, што „быцьцё ёсьць". Гэта той самы адзіны і безумоўны пункт, у якім само быцьцё, думка пра быцьцё, слова пра быцьцё і ісьціна быцьця непасрэдна супадаюць. Усё астатняе мае сапраўднасьць толькі на меру сваёй спрычыненасьці да гэтага гранічнага прынцыпу. Вось чаму па сапраўднаму можа спазнавацца толькі ўласна быцьцё і ўсё, што да яго спрычынена. Адсюль амаль агульная для ўсёй антычнасьці градацыя прыступак спазнаньня паводле ўвасобленай у іх меры ісьціны: да сфэры сапраўднага і трывалага быцьця маюць дачыненьне розум і разважлівасьць, да сфэры таго, што вечна становіцца і адкрываецца ў пачуцьцях, — вера і прымхі (*δόξα*)[64]. Адносна ж чыстага нябыту магчыма толькі поўнае няведаньне[65]. Ясна, што гэткі спазнавальніцкі ідэал знаходзіцца ў вадпаведнасьці з агульнай анталягічнай схемай і ўтрымлівае тыя самыя каштоўнасныя канатацыі: веда, розум і разважлівасьць адназначна прыцягваюцца да полюсу дабра, а ніжэйшыя роды аказваюцца ў лепшым выпадку аксыялягічна не акрэсьленымі — яны могуць да пэўнай ступені несьці на сабе як вобліскі ісьціны, так і цені ілжы. Такім чынам, культурам падобнага тыпу ўласьцівы ўсьведамляны як каштоўнасьць інтэлектуалізм[66].

---

[63] Гайденко П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 293, гл. таксама с. 284-294.

[64] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. С. 292-294.

[65] Тамсама. С. 259.

[66] Яго паходжаньне ў сувязі з самым „духам" полісанага жыцьця абмяркоўвае, напрыклад, Ж.-П. Вэрнан: Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. Тое самае, відаць, справядліва і ў дачыненьні наогул да традыцыйных культураў эўрапейскіх народаў. Як прыклад можна прывесьці часта паўтараную ў багата якіх беларускіх песьнях формулу: „Золата мы прыдбаем, аксаміту мы прыкупім, а розуму ні ўцяць, ні ўзяць", якая яўна задае „верхнюю плянку" аксыялягічнай шкалы.

Будучы анталягічным падмуркам карціны сьвету старагрэцкай культуры, гэтая схема адыгрывала адмысловую нарматыўную ролю, задаючы меру варыятыўнасьці, пераступаньне за якую неўнікова выводзіць любую анталёгію па-за асады ўласна элінскага Космасу. Гэты працэс і пачаў адбывацца ўжо ў эпоху элінізму.

Мы ня будзьма тут уваходзіць у абмеркаваньне шматлікіх гістарычных калізыяў, што мелі мейсца ў азначаную эпоху. Паспрабуйма адразу акрэсьліць тое новае, што прынесла яна ў разгляданую намі праблематыку ўзаемадачыненьняў канцэптаў „канечнага" і „бясконцага" з гледзішча анталёгіяў, магчымых і дазволеных у карцінах сьвету культураў розных тыпаў.

Галоўнай азнакай эпохі элінізму стала „перакульваньне ўсіх каштоўнасьцяў", нават — не іх „пераацэнка". Каштоўнасьці антычнай цывілізацыі ў літаральным сэньсе былі пастаўленыя „з ног на галаву", і, як вынік, замененыя на „антыкаштоўнасьці". Тое, што падобнае „перакульваньне каштоўнасьцяў" характарызуе, як упарта падкрэсьліваў Ф.Ніцшэ, эпохі заняпаду, дэкадансу, у нашым выпадку наўрад ці выклікае сумневы.

Разгляданы пэрыяд азначаны ня толькі крызысам полrandнай цывілізацыі, але й крызысам імпэрскай ідэалёгіі. Эпоха элінізму — гэта гісторыя нараджэньня і краху дзьвюх найбуйнейшых сусьветных (паколькі яны маніліся ахапіць усю тагачасную айкумэну) імпэрыяў: імпэрыі Аляксандра Македонскага і Рымскай імпэрыі. Мы павінны ўяўляць сабе, што дадзеныя імпэрскія ідэалёгіі (гэтак бы мовіць, *антычны мандыялізм*) у пэўнай ступені былі ўгрунтаваныя ў антычнай канцэпцыі Космасу як глябальнага, усеабдымнага, уладкаванага цэлага. Заваёўніцкія паходы гэтак і ўспрымаліся: як уладкаваньне, упарадкаваньне „чужога", „барбарскага", а значыць ужо дзеля гэтага — „бязладнага", „хаатычнага" на ўзор вышэйшай ва ўсіх адносінах грэцкай або рымскай культуры. Нездарма імпэратары, усклаўшы на сябе „дэміургічныя" абавязкі, мусілі і ў вастатнім прыпадабняцца багом, найперш, канечне, ва ўладных

функцыях апошніх [67]. Але гэта не магло, у рэшце рэштаў, ня весьці да дэградацыі „айчынных багоў". На тле ўсеагульнага зьмешваньня, непазьбежнага ў стракатых у этнічных адносінах імпэрыях, зьмешваньня „крыві", укладаў жыцьця, назіраецца і неверагоднае перамешваньне дыператасоўваньне пантэонаў [68]. Мы не хацелі б сказаць, што толькі імпэрскі дух быў адзінай прычынай дэкадансу. Але гэтая прычына была таксама не апошняя.

Тое, што ў падваліне імпэрскай ідэалёгіі ляжала гіпэртрафаваная ідэя „Космасу", мы палічылі патрэбным адмыслова падкрэсьліць па дзьвюх прычынах: 1) каб ня склалася ўражаньне, што ўва ўсіх наступных калізыях эўрапейскай гісторыі выключна „вінаватыя" падпарадкаваныя імпэрыям усходнія народы, якія, так бы мовіць, на свой манэр адпомсьцілі заваёўнікам; 2) без рэальнага атаесамленьня ў сьвядомасьці шматлікіх народаў эліністычнага часу гэтай гіпэртрафаванай ідэі Космасу з самым імпэрскім духам ня будзе зразумелы і той „бунт супраць космасу", які спарадзіў і своеасаблівы „эскейпізм" (уцёкі, ратаваньне ад сьвету, ад англ. *to escape*) [69] і ідэалягічны нігілізм, які завершыўся ўжо ў Новым часе канчатковым „Разбурэньнем Космасу". Пэрманэнтныя эканамічныя, палітычныя і ідэалягічныя крызысы абедзьвюх імпэрыяў толькі ўзмацнялі працэс „раскаштоўліваньня Космасу" і ўсяго адпаведнага сьветабачаньня.

---

[67] Найбольш яркая праява гэтага — так званыя імпэратарскія культы, гл. пра гэта, напрыклад: Штаерман Е.М. Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 211-213.

[68] Штаерман Е.М. Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 231.

[69] У рознай меры, але даволі выразна ён выяўляецца і ў стаіцызьме, і гнастыцызьме, і раньнім хрысьціянстве, і маніхействе, і іншых ідэалягічных сыстэмах пачатку новай эры. Гэтыя пытаньні дастаткова добра асьветленыя ў літаратуры, гл., напрыклад: Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987; Федосик В.А. Киприан и античное христианство. М., 1991; Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). М., 1989; Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М., 1991.

Але розныя спробы „ўцёкаў ад сьвету”, магчыма, ня мелі б сур'ёзных наступстваў для будучага Эўропы, калі б яны не сустрэлі „тэарэтычнай” падтрымкі ў тым комплексе ідэяў, які азначаецца як „манатэізм” і „крэацыянізм” і які адтуляе спакусьлівыя пэрспэктывы выхаду па-за межы „гэтага сьвету” [70]. Так ідэалёгія, якая на працягу многіх стагодзьдзяў не выходзіла па-за асады этнічнай рэлігіі гэбраяў і слугавала падтрымцы іх еднасьці ўва ўмовах страчанай дзяржаўнасьці і расьсейваньня па ўсёй айкумэне, на мяжы старой і новай эраў стала патрэбнай і неабходнай для ўсіх выбітых з каляіны жыцьця, вырваных з традыцыйных сацыяльных сувязяў, дэмаралізаваных. Мы ня будзем казаць тут пра „суцяшэньне пакутных” і пра ілюзорныя спадзевы на ратаваньне ў „іншым сьвеце”, пра гэта пісана і гаворана нямала. Нас больш цікавяць анталягічныя, гнасэалягічныя і аксыялягічныя наступствы „манатэізацыі” сьвядомасьці вялізных масаў насельніцтва міжземнаморскага рэгіёну.

Якія вызначальныя рысы гэтага масавага сьпірытуалістычнага парыву па-за межы Космасу ў бязьмежнае?

1. Зьявілася відавочная патрэба ўраўнаважыць той полюс, у рэальнасьці якога ніхто не сумняваўся і які гранічна рэпрэзэнтаваўся ідэяй Космасу, нейкім іншым полюсам трываласьці, які б аніяк ня быў бы залежны ад гэтага мізэрнага і дэградаванага сьвету. А паколькі сьветаглядная залежнасьць ад „фінітысцкіх” канцэпцыяў грэкаў была вельмі моцнай, то заставалася адна магчымасьць — даць веры, што крыніца апошняга спадзеву на ратаваньне ад гэтай фатальнай укарэненасьці ў сьвеце сама знаходзіцца цалкам па-за гэтым сьветам і нічым, нават дробнай драбніцай, ня можа быць прыпадобнена да нечага ў гэтым сьвеце. Яна павінна быць, кажучы па-сучаснаму, абсалютна трансцэндэнтнай сьвету.

2. Полюс поўнай бездапаможнасьці абяздоленых гэтага сьвету павінен быў быць ураўнаважаны полюсам абсалютнае моцы.

3. Неўніковай мнагастайнасьці сьвету трэба было супрацьпаставіць абсалютнае адзінства.

---

[70] Зьвернем тут мімаходзь увагу на тое, што ў тэкстах „Новага запавету” паняцьце „гэты сьвет” рэгулярна перадаецца ст.-гр. словам *κόσμος*.

4. Канечнасьці ўсяго існага трэба было супрацьпаставіць абсалютную бясконцасьць. Прычым гэтая бясконцасьць стала разумецца найперш як перавышэньне ўсякае меры таго, што можа быць у гэтым сьвеце.

І г.д. — у поўную супрацьлегласьць антычным каштоўнасьцям.

Але, нарэшце, гэтая крыніца спадзеваў павінна была быць абсалютна асабістай, што кампэнсавала б страчаную інтымнасьць у адносінах да Сусьвету.

Тое, што гэткія сьветаглядныя прынцыпы былі чараватыя самым скрайнім дуалізмам, гэта відавочна. І, асабліва раньняе хрысьціянства, цімала сілаў паклала, каб неяк збалянсаваць на лязе чыстага дуалізму і чыстага манізму.

Не ўваходзячы ў абмеркаваньне дэталяў манатэістычнага сьветагляду (гэта рабілася неаднаразова), адзначым галоўнае новае, што ён прыносіў з сабой для сьвядомасьці і для мысьленьня. Па-першае, уяўленьне пра трансцэндэнтнае, г.зн. упэўненасьць, што па-за межамі нават ўсяго існага ў цэлым яшчэ нешта можа быць. Думка, практычна немагчымая для грэкаў. А па-другое, бясконцасьць стала разумецца як актуальна наяўная, хаця й трансцэндэнтная гэтаму сьвету. Абодва ўяўленьні былі чараватыя далёкасяжнымі наступствамі, але ў гэты пэрыяд яны маглі адно прадчувацца. Ды і ў непрадуманым да рэшты выглядзе яны несьлі з сабою шматлікія праблемы.

Так, ідэя актуальнай бясконцасьці ня проста супярэчыла „мудрасьці гэтага сьвету”, г.зн. антычнай клясычнай філязофіі і яе галоўным аўтарытэтам Плятону і Арыстотэлю, асабліва апошняму, але супярэчыла яна й звычайнай гутарковай практыцы ўсіх, хто атрымаў адукацыю на грэцкай мове. Рэч у тым, што ўяўленьне пра бясконцасьць як чыстую патэнцыйнасьць [71] карэніцца ў сэмантыцы адпаведнага грэцкага слова *ἄπειρον*, якое ўваходзіць у сэмантычнае поле дзеяслова *περάω* ‘праходзіць, пераходзіць што або праз што, пераяжджаць, пераплываць’. Адпаведна ўяўленьне пра бясконцае не магло не выклікаць канатацыяў „нечага, што ня можа быць пройдзена”. Так і вызначае яе Арыстотэль: „Безгранічнае — гэта або тое, што немаг-

[71] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 242.

чыма прайсьці да рэшты, таму што яно па прыродзе сваёй ня можа быць пройдзена (падобна да таго, як голас нябачны), або тое, праходжаньне чаго ня можа або ледзь можа быць завершана, або тое, што па прыродзе хаця й дапускае праходжаньне або мусіць мець граніцу, але на самой справе яе ня мае" [72]. У гэтым сэньсе для грэцкага вуха выразы накшталт „актуальная бясконцасьць" (= актуальная патэнцыйнасьць) маюць прыкладна той жа сэнс, што і выразы „чуты выгляд" або „ўбачаны голас". Зрэшты, гэта было відавочна яшчэ першым хрысьціянскім тэолягам. Так, александрыйскі тэоляг Арыген, які атрымаў добрую клясычную адукацыю, проста вымушаны быў сьцьвярджаць: „... Трэба сказаць, і боская магутнасьць абмежаваная, і пад выглядам праслаўленьня бога ня трэба абвяргаць абмежаванасьць (яго) магутнасьці. Насамрэч, калі б боская магутнасьць была бязьмежнаю, то яна б па неабходнасьці ня ведала б саму сябе, бо тое, што па прыродзе бязьмежнае — неспазнаванае" [73]. Як вядома, вучэньне Арыгена было асуджана як герась, што і ня дзіўна — нагэтулькі яно яшчэ антычнае ў сваёй аснове [74].

Каб магло ўсталявацца і замацавацца новае ўяўленьне пра актуальную бясконцасьць, павінна было нешта адбыцца з самой мовай. І, відаць, сапраўды адбывалася. Як вядома, у кантактных зонах, а ў гэты час вялікай кантактнай зонай сталася ўся айкумэна, адбываюцца інтэнсыўныя працэсы моўнай інтэрфэрэнцыі, якія, як вынік, узмацняюць адныя рысы кантактуючых моваў і зусім зьнішчаюць іншыя. Узмацняецца, як правіла, тое, што ў той або іншай ступені ўласьціва некалькім мовам, і, наадварот, падаўляецца ўсё спэцыфічнае, адметнае. Звычайна вынікам моўнай інтэрфэрэнцыі аказваецца значнае спрашчэньне і сынтаксычных, і сэмантычных структураў мовы. Тое ж, што не паддатнае не-

[72] Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 291.

[73] Цыт па: Гайденко П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 295.

[74] Так, яшчэ і ў V ст.н.э. кіпрскі біскуп Фэадарэт разважае аб герасях як аб здрадніцкай „душэўнай загане грэцкага находжаньня": Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). М., 1989. С. 132.

пасрэднаму выцясьненьню, пераасэнсоўваецца і асымілюецца новымі лінгваструктурамі. Як правіла, гэта — лёс усіх культурна насычаных слоў [75].

Другая праблема, зьвязаная з уяўленьнямі пра актуальную бясконцасьць, вынікала з таго, што традыцыйнае мысьленьне ўспрымала бясконцасьць як азнаку матэрыі, таго, што хаця й ня несла звычайна скрай нэгатыўных каштоўнасных канатацыяў, тым ня менш, яўна займала ў гіерархіі існага ніжэйшыя прыступкі, будучы ледзь адрознай ад чыстага нябыцьця. Гэтае падабенства ўзмацнялася тэзысам пра безгранічную ўсемагутнасьць бога, пра яго *omnipotentia*, што цалкам адпавядала антычным уяўленьням пра матэрыю як чыстую патэнцыйнасьць. На тое, што гэткая праблема сапраўды існавала, могуць паказваць, напрыклад, гнастычныя інтэрпрэтацыі біблейскага міту пра стварэньне сьвету зь нічога. Так, гностыкі (як нехрысьціяне, так і хрысьціяне) вельмі рана ўгледзелі ў старазапаветным Творцы ўзурпатара, які сказіў задумы сапраўды добрага абсалютнага бога і стварыў гэты „злы" сьвет, як праяву сваёй „злой" волі [76]. Яго часта й атаесамлялі зь біблейскім д'яблам. Няма сумневаў, што гностыкі перакідвалі просты сэнсавы масток паміж ідэяй бясконцага бога і ідэяй матэрыі. Самі яны стараліся адмежавацца ад гэткага комплексу паглядаў.

Было адзіна магчымае выйсьце — рэінтэрпрэтацыя паняцьця бясконцасьці. Ад антычнага яе разуменьня як таго, па-за чым заўсёды можа быць нешта іншае, трэба было прыйсьці да разуменьня яе як таго, па-за чым ужо нічога ня можа быць, г.зн. да разуменьня яе як скрайняй анталягічнай граніцы. Яна ёсьць уся, адным разам і цалкам. І таму яна цалкам трансцэндэнтная, што нішто існае ня можа параўнацца зь ёй ні дасканаласьцю, ні быцьцём.

---

[75] У прыватнасьці, гэта здарылася з балта-славянскім паняцьцем „сьвятасьці" пасьля хрысьціянізацыі Ўсходняй Эўропы, гл.: Топоров В.Н. Язык и культура: об одном слове-символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве) // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988.

[76] Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). С. 163-164; ; Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). М., 1989. С. 133; Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 267.

Першы „прарыў" тут быў зроблены, відаць, славутым Філянам Александрыйскім [77], які паспрабаў прымірыць гэткім чынам сваю юдзейскую душу з сваім ужо элінскім розумам, іначай кажучы, злучыць Сьвятое Пісаньне з Плятонам і грэцкай мудрасьцю. Падобна, што ён першы меншбольш удала спалучыў паняцьце бясконцага з паняцьцем граніцы [78] і зрабіў, такім чынам, бясконцае мерай усяго канечнага — ну зусім на манэр сучаснай матэматыкі. Тое, што пераз паўтара тысячагодзьдзя зрабіў Мікалай Кузанскі, сапраўды выглядае тут як зварот да вытокаў і прадвесьце ня толькі Рэнэсансу, але й Рэфармацыі.

Для традыцыйнага ж мысьленьня думка, што безгранічнае абсалютна тоеснае граніцы, была раўназначнай атаесамленьню быцьця й небыцьця, ісьціны і ілжы і г.д. Гэта было ўсё роўна, што казаць пра „цемру сьвятла" або „зьзяньне цемры" [79]. Але гэткае *алягічнае* насамрэч было пакладзена ў падваліну хрысьціянскай анталёгіі і, калі можна тут пра гэта казаць, гнасэалёгіі. А тэзыс пра неспазнавальнасьць вышэйшага абсалюту, які толькі з сваёй мілоты пераз сьвятое шчыраваньне адкрывае абраным ісьціну на тую меру, якую ён сам захоча, стаў агульным мейсцам у працах тэолягаў. І ў тыя часы тэзыс Тэртуліяна: „Веру, бо гэта абсурдна", меў вельмі глыбокі сэнс, адлюстроўваючы зусім не ілюзорныя культурныя рэаліі.

Канец эпохі элінізму не прынёс ні грамадзкага спакою, ні яснасьці ў дактрынальных пытаньнях. Надта супярэчлівыя і варожыя былі падваліны, на якіх нараджаўся новы сьветагляд. Таму пераход да раньняга Сярэднявечча азначыўся барацьбой з шматлікімі герасямі: арыянствам, нэстарыянствам, манафісыцтвам і інш. Патрэбны быў яшчэ

---

[77] А.Кайрэ наўпрост тут кажа пра „інфінітызацыю бога" Філянам: Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. С. 75.

[78] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 98-99.

[79] Тут дарэчы ўзгадаць і перасьцярогу Пармэніда адносна тых „двухгаловых", для якіх „ёсьць" і „ня ёсьць" — адно і тое ж. Насамрэч, тут мы ўвесь час нібы бачым „дзьве галавы": адну — „элінскую", а другую — „юдзейскую".

адзін кампраміс з антычнасьцю, якая ўжо незваротна адыходзіла.

Але падкрэсьлім яшчэ раз, што ідэя трансцэндэнтнага бясконцага бога была акурат тою „стрэльбаю", якая, будучы павешанай на „сцэне гісторыі" ўжо ў I ст.н.э., змагла стрэліць па-сапраўднаму ажно пераз паўтары тысячы год. І калі правамоцна ставіць пытаньне пра спрычыненасьць культуры Сярэднявечча да станаўленьня навуковай культуры Новага часу [80], то, на нашую думку, яшчэ больш правамоцна ставіць падобнае пытаньне ў дачыненьні да эліністычнай эпохі, асабліва да позьняга элінізму.

„Эскейпісцкая" ўстаноўка ў дачыненьні да „гэтага сьвету" паступова зьмякчаецца і саступае мейсца адноснаму прымірэньню зь неабходнасьцю лічыцца зь ім. Гэтая перамена тым больш набывала выразныя формы, чым у больш далёкую, неакрэсьленую пэрспэктыву адсоўваліся будучы „канец сьвету", „другое прышэсьце Ўратавальніка" і „страшны суд". Зьмена стаўленьня да сьвету адбывалася паралельна зь зьменай адносінаў да твораў паганскіх філёзафаў і з аддаленьнем ад пачатковай юда-хрысьціянскай „пупавіны" пачатковага хрысьціянства. Шмат у чым гэта былі ўзаемаабумоўленыя працэсы. Так, у нэаплятонікаў і часткова ў гностыкаў была запазычана ідэя пра несубстанцыйнасьць зла. Гэта, у сваю чаргу, дало магчымасьць: 1) ад абсалютнай дабрыні бога высноўваць немагчымасьць ствярэньня ім абсалютна „злога" сьвету; 2) прызнаць, што гэтая самая дабрыня магла ў любыя часы пераз боскае шчыраваньне адкрыцца, прынамсі, лепшым з паганскіх філёзафаў, нібы рыхтуючы чалавецтва да галоўнага чыну Шчыраваньня — увасабленьня бога ў Ісусе Хрысьце.

Кампраміс з „гэтым сьветам" быў непазьбежны як умова выжываньня, і менавіта ён вянчае позьнюю антычнасьць і распачынае новую эпоху. Закладзеныя ў падмурку гэтага кампрамісу дваістасьць, супярэчлівасьць, сумяшчэньне не-

[80] Мудрагей Н.С. Средневековье и научная мысль // Вопросы философии. 1989. N 12. С. 16-26; Бояджиев Ц. Natura creatrix (Идея природы в западноевропейской философии первой половины XII века) // Историко-философские исследования. Ежегодник. 1991. Мн., 1991. С. 47-72.

сумяшчальнага вызначаюць, па-сутнасьці, спэцыфіку ўсяе сярэднявечнае мэнтальнасьці [81]. Адзіна магчымым сродкам хоць неяк утрымліваць гэтую ўнутраную расколатасьць ад поўнага распаду быў алегарызм і сымбалізм, як адмысловая мэнтальная ўстаноўка ў дачыненьні да любых праяваў гэтага сьвету. Як дзейсны сродак сумяшчэньня несумяшчальнага ён быў апрабаваны яшчэ ў I ст.н.э. Філянам Александрыйскім у яго памкненьнях спалучыць у васадах адной дактрыны біблейскае шчыраваньне і антычную філязофію. Толькі перад сярэднявечным чалавекам задача стаяла значна больш складаная. Трэба было спалучаць не дактрыны праз узаемныя перавытлумачэньні абедзьвюх, а трэба было вучыцца жыць у сьвеце, які сам па сабе аніякай каштоўнасьці ня мае, у належныя часы будзе зьнішчаны, але, тым ня менш, ён ёсьць стварэньне добрага бога. Як стварэньне гэты сьвет павінен быць абсалютна адрозны ад Творцы. На тэзысе абсалютнай адрознасьці Творцы ад стварэньня адмыслова настойвалі тэолягі, бачучы ў адваротным спакусу пантэізмам. І як стварэньне ён сам па сабе ня можа мець свайго ўласнага пазытыўнага значэньня. Затое як цэлае ён ёсьць сьведчаньне боскай усемагутнасьці. У ім самым і ў кожнай яго частцы нібы высьвечваецца слава і веліч яго стваральніка. Да таго ж скрайнім для хрысьціянскага Сярэднявечча выразам усякага сымбалізму аказваўся міт пра ўвасабленьне Хрыста. Тэолягі нездарма рупліва ахоўвалі гэтае ўяўленьне ад усіх спробаў яго не сымбалічнага разуменьня, рэагуючы на гэткія спробы як на герэтычныя.

---

[81] Дасьледнікі Сярэднявечча абавязкова адзначаюць гэтую падвойнасьць сьветабачаньня тагачаснага чалавека. Так, напрыклад, А.П. Каждан піша: „Чалавек Сярэднявечча ўспрымаў навакольны сьвет яўна падвойным. Гэтае падваеньне пачыналася з самага непасрэднага, зь фізычна блізкага — зь ляндшафту. Для насельнікаў германскіх і рускіх раўнін гэта было падваеньне плоднае нівы і дзікага бору, для жыхара аравійскіх стэпаў — падваеньне аазысу і пустэльні. Сьвет аброблены, сьвет добры супрацьстаяў жахліваму сьвету дэманаў, рабаўнікоў і драпежных зьвяроў": Каждан А.П. Византийская культура (X – XII вв.). М., 1968. С. 9.

Сымбалізм стаўся глыбінным спосабам сярэднявечнага сьветагляднага рэгуляваньня [82], і трэба прызнаць, што ў параўнаньні з грамадзкімі катаклізмамі апошніх стагодзьдзяў Рымскай імпэрыі і „эпохі вялікага перасяленьня народаў", Сярэднявечу ўдалося спарадзіць адносна ўстойлівы тып грамадзтва.

Сярэднявечны сымбалізм да пэўнай ступені рэабілітаваў антычныя ўяўленьні пра Сусьвет як пра ўпарадкаваны і згарманізаваны космас. Так, у сваіх касмалягічных трактатах Ісыдор, Бэда, Рабан Маўр робяць акцэнт менавіта на касьмічнасьці стварэньня [83], ужываючы адпаведныя тэрміны бяз тых адмоўных канатацыяў, што былі ім уласьцівыя ў Новым Запавеце і ў апостала Паўла. Аднак адначасна, ставячы пад сумнеў самакаштоўнасьць космасу, сымбалізм замацоўвае ў сьвядомасьці (безь інтэнцыяў на далейшую рэфлексыю) ідэю абсалютна трансцэндэнтнай, актуальна бясконцай крыніцы значнасьці гэтага космасу і ўсіх яго сэнсаў.

Да таго ж сымбалізм, як падваліна сьветагляду, зь яго інтэнцыяй на іншае, на іншабыт нёс у сабе, як у зародку, тое, што не магло не выводзіць па-за межы самога сымбалічнага сьветаўспрыманьня. Адзначым тут некалькі істотных момантаў.

1. Сымбалізм прывучаў сьвядомасьць да таго, што існуе спрадвечная ўпарадкаванасьць усяго існага, хаця й прыхаваная за вонкавай абалонкай рэчаў. Гэтая ўпарадкаванасьць — вышэйшая за сам Сусьвет, бо спрадвечна існуе як задума бога. Адпаведна спасьцеражэньне гэтай задумы — справа годная для чалавека як для „вобразу і падабенства бога". Больш за тое, гэтым самым мацавалася ўяўленьне, што далей за гэты „боскі плян" стварэньня спазнаньне

---

[82] На гэтую рысу абавязкова зьвяртаецца ўвага ўва ўсіх дасьледаваньнях сярэднявечнай культуры, гл., напрыклад: Бояджиев Ц. Natura creatrix (Идея природы в западноевропейской философии первой половины XII века). С. 47-50; Мудрагей Н.С. Средневековье и научная мысль. С. 17-18; Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.; 1992. С. 307-312.

[83] Бояджиев Ц. Natura creatrix (Идея природы в западноевропейской философии первой половины XII века). С. 53.

чалавека й ня можа ўзьняцца, бо сам Творца цалкам запамежны сьвету і магчымасьцям спазнаньня. Як слушна адзначае А.Уайтхед: „... ня можа быць жывой навукі без *шырока распаўсюджанага* [курсыў мой.— *С.С.*] інстынктыўнага перакананьня ў існаваньні нейкага парадку рэчаў, і ў прыватнасьці парадку прыроды" [84]. Сымбалізм як раз і пераводзіў ідэю розуму пра парадак Сусьвету ў разрад „інстынктыўнага перакананьня", у тое, што відавочна само па сабе без усялякай рэфлексіі. Бяз гэткай сымбалічнай „трэніроўкі" розуму навуковая рэвалюцыя Новага часу наўрад ці была б магчымая.

2. Сымбалізм прывучаў сьвядомасьць бачыць за мнагастайнасьцю і выпадковасьцю ўсяго існага прыхаваную ўзаемную сувязь усяго з усім, бо інача́й сам спрадвечны „плян" стварэньня быў бы гэткі ж нязьвязны і выпадковы. Тут ня можа, безумоўна, ісьці гаворка пра так званы „прынцып прычыннасьці", бо для ўсяго ў гэткай карціне сьвету можа быць толькі адна сапраўдная прычына — воля бога, але звычка бачыць сувязь спаміж зьнешне не зьвязанымі зьявамі і рэчамі сымбалізмам пераводзілася на ўзровень „інстынктыўнага перакананьня". Менавіта апошняе, як падаецца, дазволіла ўжо пазьней Галілею атаясаміць „фізыку" і „геамэтрыю" [85], што для антычнага мысьленьня было цалкам недапушчальным [86].

3. Сымбалізм таксама жывіў спадзевы на тое, што, у рэшце рэштаў, можна падабраць да ўсяе бясконцае мнагастайнасьці бясконца ўзаемнапераплеценых сымбалічных шэрагаў, у апісаньні каторых так быў спрактыкаваны сярэднявечны розум, нейкі „запаветны ключык", які замыкаў бы ўсю гэтую мнагастайнасьць у нейкае гарманічнае цэлае. Іначай кажучы, сымбалізм прывучаў да думкі, што таямні-

---

[84] Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 59.

[85] Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII - XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М., 1987. С. 69, 100.

[86] Так, у мадэлі сьвету Арыстотэля было неправамерна атаесамляць тэарэтычную геамэтрыю, у якой дазвалялася апэраваць велічынямі як заўгодна вялікімі (патэнцыйнымі бясконцасьцямі), з рэальнай, „фізычнай" геамэтрыяй канечнага космасу: Койре А. Очерки истории философской мысли. С. 76-77.

цы Сусьвету можна расшыфраваць, прачытаць. Прырода — гэткае ж Шчыраваньне бога, як і Сьвятое Пісаньне. Адсюль уяўленьне пра Кнігу Прыроду, якую трэба ўмець прачытаць. Навука ўжо Новага часу знайшла гэткі ключ, як вядома, у матэматыцы.

4. Але сымбалізм ня толькі падкрэсьліваў прынцыповую злучнасьць „гэтага сьвету" і „сьвету іншага", але й іх прынцыповую анталягічную і аксыялягічную адрознасьць. І пакуль ён мог яшчэ быць правадзейны як падваліна сьветагляду, ён мусіў цьвёрда трымацца кананічнага ўяўленьня пра „адзінападзельнасьць", ці зойдзе гаворка пра прыроду Хрыста, ці пра гіпастазі Сьвятой тройцы. Але на вастрыні гэтага ляза ўстрымацца было нялёгка. Таму крызыс клясычнага сярэднявечнага грамадзтва па часе супадае й з крызысам сярэднявечнага сымбалізму. З аднаго боку, узмацняецца інтэлектуалістычная тэндэнцыя ў позьнесярэднявечным мысьленьні, якая праяўляецца ў падвышанай цікавасьці да твораў Арыстотэля, хаця з ладнага і прапушчанага пераз сіта арабскай манатэістычнай вучонасьці. Але яна была чараватая ледзь ня поўнай рэабілітацыяй антычнасьці, таму супраць арыстатэлізму неаднаразова выступалі царкоўныя ідэолягі. Томас Аквінскі адно крыху прадоўжыў магчымасьці балянсаваньня на гэтай вастрыні сымбалічнага ляза. Але ўжо самы дух новай надыходзячай эпохі паўставаў супраць Арыстотэля, а разам зь ім і супраць рэштак антычнасьці ў сярэднявечным сьветаглядзе. У процівагу, але цалкам адштурхоўваючыся ад сымбалічнага сьветабачаньня, паўстаюць у позьнім Сярэднявеччы містыцызм, наміналізм і натуралізм.

Містыцызм аказаўся натуральным сэнсавым небакраем сымбалізму, бо „сапраўднае апраўданьне складанай і заблытанай сымбалялёгіі Сярэднявечча палягае ў прынцыповай магчымасьці пераадоленьня любога спасярэдніцтва паміж чалавекам і богам" [87]. Як гэта і мае быць, жывіўся сярэднявечны містыцызм (напрыклад, Мэйстэра Экхарта) уяўленьнем пра ўвасабленьне бога, а скіроўваў ён думку да

[87] Бояджиев Ц. Natura creatrix (Идея природы в западноевропейской философии первой половины XII века). С. 50.

пантэізму, размываючы мяжу паміж Творцам і стварэньнем [88]. Містычны пантэізм яшчэ больш напружваў супярэчлівасьць сярэднявечнага сьветабачаньня ўяўленьнем пра іманэнтнасьць трансцэндэнтнага, пры тым, што апошняе ўжо трывала ўспрымалася як актуальная бясконцасьць. Таму да ўспрыманьня „іманэнтнага" як актуальна бясконцага быў толькі адзін крок. І гэты крок быў зроблены Мікалаем Кузанскім, які, як вядома, высока цаніў традыцыю містычнага багасłоўя. Вучэньне Экхарта было царквой асуджана, але адмяніць сьветаглядныя зрухі гэтае асуджэньне ўжо не магло.

Наміналізм у вадрозненьне ад містыцызму зыходзіў ня з догмату пра богаўвасабленьне, а з догмату пра боскую ўсёмагутнасьць. Па-сутнасьці гэта была манатэістычная рэакцыя на кампраміснасьць і недагаворанасьць сымбалізму. Калі апошні яшчэ быў схільны прыпісваць рэчам нешта, што, хаця й карэнілася ў горным сьвеце, тым ня менш, было неаддзельнае ад самых рэчаў як іх наканаваньне, іх энтэлехія, сэнс іх быцьця, адным словам — іх „існасьць", то наміналізм пазбаўляе рэчы гэтай „збыткоўнасьці". Паводле Акама, бог спачатку сваёй воляй стварае рэчы, а ўжо потым у яго ўзьнікаюць іх рэпрэзэнтацыі як нейкія ідэі [89]. А паводле Пятра Ламбардзкага, „бог можа стварыць любую акцыдэнцыю без апас яродкавальнай субстанцыі толькі сваім дзеяньнем, а значыць, можа стварыць любую акцыдэнцыю бязь іншай і субстанцыю без акцыдэнцыі — толькі сваім дзеяньнем" [90]. Гэтыя ідэі ня толькі максымальна разводзілі тое, што ў сымбалізьме ўспрымалася як „адзінападзельнасьць", але й па-сутнасьці анталягічна ўроўнівалі спасьцераганае розумам быцьцё рэчы і яе наяўнае, эмпірычна дадзенае быцьцё. „Адмяняецца інтэлектуалізм тамісцкай анталёгіі — гіерархічная структура створанага сьвету. Наміналізм не прызнае розных узроўняў быцьця рэчаў, іх анталягічнай гіерархіі. Адсюль роўная цікавасьць да ўсіх дэталяў і падрабязнасьцяў эмпірычнага сьвету, якая характарызуецца звычайна як эм-

[88] Гайденко П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 304-305.

[89] Тамсама. С. 301.

[90] Тамсама. С. 301

пірызм" [91]. Гэта свайго роду анталягічны „дэмакратызм" і нават „эгалітарызм", якi за падставу меў разуменьне, што перад бясконцай магутнасьцю бога ўсе стварэньні маюць аднолькавы сэнс і каштоўнасьць, бо нішто канечнае не параўнальнае з боскай усемагутнасьцю. Не выпадкова К.Маркс ахарактарызаваў акамізм як „першы выраз матар'ялізму" ў Сярэднявеччы [92]. Тое, што мы тут сапраўды маем справу з манатэістычнай рэакцыяй на дваістасьць сярэднявечнага сымбалічнага сьветагляду, пацьвярджае грунтоўны ўплыў акамізму на Лютэра [93]. Тут „канцы" як бы змыкаюцца з „пачаткамі", бо, як было адзначана вышэй, манатэізму вельмі цяжка ўнікнуць матар'ялізму, дзеля атаесамленьня зьверхнага трансцэндэнтнага бога зь бясконцасьцю.

Нарэшце, натуралізм гэтаксама зыходзіў з абсалютнай адрознасьці Творцы і стварэньняў, але шукаў вырашэньня сьветаглядных калізыяў у вапасродкавальных існасьцях паміж богам і рэчамі гэтага сьвету [94]. Выйсьце было знойдзена ў ідэі *formae nativae*, якая акцэнтавала найперш спараджальную здольнасьць падобных апасродкавальных інстанцыяў. Шлях да ідэі *naturae* быў, такім чынам, падрыхтаваны і дагматычна.

Мы ня можам глыбей тут уваходзіць у вабмеркаваньне ўсіх накірункаў мысьленьня ў позьнім Сярэднявеччы. Нам істотна было падкрэсьліць, што ў падваліне сярэднявечнага сымбалізму ляжаў спадкаваны ад позьняга элінізму кампраміс паміж ідэяй трансцэндэнтнага, актуальна бясконцага бога і антычнай ідэяй космасу, як акрэсьленага гарманічнага цэлага. Тое, што гэты ўва ўсіх адносінах рызыкоўны сьветагляд праіснаваў цэлае тысячагодзьдзе, робіць, безумоўна гонар яго носьбітам. Але гістарычна другі кампанэнт кампраміснага цэлага быў ужо асуджаны. Ён асуджаўся па меры высоўваньня на гістарычную арэну носьбітаў так званай

[91] Тамсама. С. 302
[92] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 142.
[93] Гайденко П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. С. 303.
[94] Бояджиев Ц. Natura creatrix (Идея природы в западноевропейской философии первой половины XII века). С. 55 і далей.

„гарадзкой культуры" — рамесьнікаў і купцоў [95] і прыніжэньня грамадзкага статусу апірышча аграрнай цывілізацыі Сярэднявечча — сялянства. Менавіта апошняе з сваёй прыхільнасьцю да захаваньня традыцыяў, з кансэрватызмам, які быў у яго ў „крыві", было заўсёдным клопатам і „галаўным болем" хрысьціянскага грамадзтва, бо воляй-няволяй, самым фактам свайго існаваньня, яно ў кожным чыне свайго быцьця рэанімоўвала „дух антычнасьці". „Новым эўрапейскім" увесь гэты „антыкварыят" быў прыдатны хіба як „музэйная каштоўнасьць", бо самі яны на сьвет глядзелі ўжо „чыстымі хрысьціянскімі вачыма".

Такім чынам, галоўнае сьветаглядное значэньне сярэднявечнага сымбалізму палягала ў тым, што гэтая ўстаноўка сьвядомасьці ператварала ідэю актуальнай бясконцасьці з тэмы дыскурсыўнага дасьледаваньня, як вядома, чараватага шматлікімі парадоксамі і таму непадуладнага лягічнаму мысьленьню, у прадмет „інстынктыўнага пераканаыньня", у нешта нагэтулькі відавочнае, што яна сама становіцца падставай усякага абгрунтаваньня, не дапускаючы яго адносна самой сябе. Адкрываецца пэрспэктыва чыста аксыяматычнага падыходу да актуальнай бясконцасьці, інтуіцыя якой гарантуе і апраўдвае існаваньне і патэнцыйнай бясконцасьці, і канечнага. У чыстым выглядзе, як вытлумачальны прынцып, гэты аксыяматычны падыход у Сярэднявеччы яшчэ не рэалізуецца, ён цалкам падпарадкаваны тэалягічнай праблематыцы, але ў аргумэнтацыі ад боскай усемагутнасьці — адной з найбольш папулярных тэмаў сярэднявечнага мысьленьня — ён дзейнічае на поўную сілу.

У цэлым падыходы да вырашэньня праблемы „бясконцага" ў Сярэднявеччы адрозьніваюцца той жа дваістасьцю, што і ўся сярэднявечная культура. З аднога боку, распрацоўваецца чыста антычная спадчына ў разуменьні бясконцага, і гэтая распрацоўка прынесла ня так багата сапраўдных здабыткаў. Як, безумоўна, новы вынік можна прывесьці доказ арабскім філёзафам IX ст. Сабітам Ібн Корай магчымасьці існаваньня розных тыпаў бясконцасьцяў, напрыклад, мноства ўсіх цотных або ўсіх няцотных лічбаў і

[95] Гуревич А.Я. Средневековый купец // Одиссей. Человек в истории: Личность и общество. 1990. М., 1990. С. 97-131.

г.д. [96] Гэта было ўжо прадвесьцем будучых адкрыцьцяў Ґаліея (роўнасьці розных бясконцасьцяў), Бальцана (эквівалентнасьці бясконцых мностваў) і Кантара (раўнамагутнасьці пэўных бясконцых мностваў). Адкрыцьцё Ібн Коры магло быць зроблена толькі на грунце ідэі актуальнай бясконцасьці. Але трэба адзначыць, што адкрыцьцё гэтае і не належала гісторыі эўрапейскай культуры, бо ў IX ст. у Эўропе глеба для аксыяматызацыі актуальнай бясконцасьці яшчэ не была гатовая.

З другога боку, у сярэднявечнай філязофіі прадумвалася на ўсе лады чыста дагматычная праблематыка, у прыватнасьці, догмат пра боскую ўсемагутнасьць. Менавіта ў гэтым пункце рыхтаваўся карэнны разрыў зь сьветаглядньмі падвалінамі антычнасьці ня толькі як факт веры, бо догмат гэты сам па сабе быў прынцыпова не-антычным, але і як факт сьвядомасьці. Часам развагі сярэднявечных прафэсароў на тэму боскае ўсемагутнасьці ўражваюць яўным выхадам па-за асады здаровага сэнсу. Чаго вартыя з нашага сёньняшняга гледзішча пытаньні, накшталт: „Ці можа бог стварыць камень, які сам ня мог бы падняць?" Але й падобныя пытаньні і спробы адказаў на іх „білі ў вадну кропку": прывучалі мысьленьне да апэраваньня ідэяй бясконцасьці. Так у сярэднявечнай фізыцы зьяўляюцца паняцьці бясконца вялікага цела або бясконца аддаленай кропкі [97].

Але ці ня самыя далёкасяжныя пэрспэктывы адкрывала абмеркаваньне праблемы „пустаты". Гэта праблема, безумоўна, паўставала ў зьвязку з крэацыяніцкім мітам пра стварэньне богам сьвету зь „нічога". Але гэтае „нішто" ўвесь час патрабавала і інтэлектуальнай легалізацыі. У тэрмінах ідэі боскай усемагутнасьці яна перафармулёўвалася так: „Ці можа бог стварыць пустату?" Для тэолягаў гэтае пытаньне было далёка не рытарычным, як не былі відавочныя розныя адказы на яго. Але ўнутраная праблематычнасьць пытаньня была зьнята знакамітым эдыктам Парыскага біскупа Эцьена Тамп'е 1277 г., у якім з мэтай захаваньня догмату пра боскую ўсемагутнасьць было забаронена адмаўляць

[96] Бурова И.Н. Развитие проблемы бесконечности в истории науки (На материалах истории философии и математики). М., 1987. С. 19.
[97] Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). С. 87.

здольнасьць бога прывесьці ў просталінейны рух увесь Сусьвет як цэлае і стварыць апроч гэтага Сусьвету яшчэ незьлічоную колькасьць іншых сусьветаў. І ў вадным, і ў другім выпадку гаворка ішла пра магчымасьць існаваньня ўсеабдымнай звышкасьмічнай Пустаты, у якой наш сьвет займае толькі адное з магчымых мейсцаў. Гэтае прадпісаньне справакавала драматычнае мысьленнае экспэрымэнтаваньне, якое завяршаецца вучэньнем Томаса Брадвардына пра бясконцую пустату, якая папярэднічае стварэньню сьвету богам і забясьпечвае сьвету зьмесьцішча[98].

Новыя пэрспэктывы захапляюць ня толькі вучоную аўдыторыю, але й масавую сьвядомасьць. У позьнім Сярэднявеччы шырокую папулярнасьць набывае аповед пра тое, як адзін манах здолеў дабрацца да краю сьвету, прабіць крышталёвы купал неба і ўбачыць на свае вочы ўвесь зіхацісты мэханізм сьветаладу. Так чыста сьпірытуалістычны парыў па-за межы гэтага сьвету ў позьнім элінізьме набывае зусім рэалістычныя рысы. Але галоўнае палягае ў тым, што й для масавай сьвядомасьці гэткі выхад за межы космасу падаваўся чымсьці цалкам магчымым, бо само сьветабачаньне ўжо зьмянялася незваротным чынам.

Можна выснаваць, што ўсе прынцыповыя перашкоды ўзьнікненьню новага навуковага сьветабачаньня пад канец Сярэднявечча былі зьнятыя, што й дае падставы бачыць у здабытках сярэднявечнай думкі непасрэднае прадвесьце будучай навуковай рэвалюцыі XVII – XVIII стст.[99]. Але адзначым яшчэ раз, што значэньне Сярэднявечча для ўзьнікненьня культуры Новага часу палягала ня ў тым, што былі яўна сфармуляваныя тыя або іншыя тэзысы ці ідэі, а ў тым, што элементы новага сьветабачаньня былі інтэрыярызаваныя, пераведзеныя ў разрад унутранага „інстынктыўнага перакананьня", відавочнасьці, якая папярэднічае ўсякаму дыскурсу як умова асэнсаванасьці апошняга. І справа нават ня ў тым, што аказалася магчымым мысьліць іначай, а ў тым, што іначай мысьліць стала ўжо проста немагчыма.

[98] Койре А. Очерки истории философской мысли. С. 93-99.
[99] Мудрагей Н.С. Средневековье и научная мысль; Койре А. Очерки истории философской мысли. С. 51.

Заключным акордам у гэтай драме дэструкцыі антычнага Космасу прагучаў у XV ст. выступ кардынала горада Кузы Мікалая. Была зроблена сьмелая па тых часох спроба сынтэзаваць тысячагадовыя здабыткі эўрапейскай хрысьціянскай думкі на падставе новага сьветабачаньня [100]. Адштурхоўваючыся найперш ад містычнай традыцыі ў хрысьціянскай тэалёгіі (асабліва першых стагодзьдзяў існаваньня новай рэлігіі) і не без уплыву з боку містыкі Мэйстэра Экхарта, Мікалай Кузанскі высоўвае прынцып супадзеньня, тоеснасьці гранічных супрацьлегласьцяў — адзінага і безгранічнага, разумеючы гэтую тоеснасьць як актуальна бясконцае, якое абыймае сабой абсалютна ўсё, паколькі адзінаму безгранічнаму нішто ня можа быць супрацьлеглым. Пантэістычная нота была ў гэтым тэзысе дастаткова выразная, што не магло ня выклікаць крытыкі з боку больш патрадыцыяналісцку настроеных сучасьнікаў. Але адчуваў рызыкоўнасьць парадаксальнага мысьленьня і сам Мікалай і акурат у тым пункце, які датычыў актуальнага існаваньня бясконцасьці, неадрознай ад усёй рэчаіснасьці. Гэты пункт выклікаў да быцьця старое антычнае разуменьне матэрыі як гэткай існай бясконцасьці. Таму філёзаф адмыслова праводзіць разрозьненьне „нэгатыўнай" бясконцасьці бога і „прыватыўнай" бясконцасьці матэрыі, яшчэ на антычны манэр разумеючы іх у тэрмінах „усепаўнаты" аднаго і „ўсепазбаўленасьці" другой. Аднак гэтыя паняцьці, згодна з пазыцыяй самога Кузанскага, не маглі знаходзіцца ў супрацьпастаўленьні, паколькі адзінаму безгранічнаму нішто не супрацьлеглае. Так расчышчалася „ляда" для будучага пасеву ідэі матэрыі як, прынамсі, раўнамоцнага богу прынцыпа ўсяго сьветаладу. Анталягічныя і сьветаглядныя высновы з вучэньня Мікалая Кузанскага былі зроблены вельмі хутка, у прыватнасьці, Джардана Бруна. Варта адзначыць

---

[100] Філязофія Мікалая Кузанскага дастаткова падрабязна дасьледавана ў шэрагу спэцыяльных працаў апошняга часу: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). С. 20-66; Гайденко П.П. Философия Николая Кузанского и античный платонизм // Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 216-222; Тажуризина З.А. Николай из Кузы // Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1979. С. 5-45.

яшчэ адзін новы момант, які прыносіла вучэньне пра супадзеньне абсалютнага максымума і абсалютнага мінімума. Гэта замена антычнай трыядычнай структурнай схемы з „граніцай", „канечным" (як тым, што акрэсьлена граніцай) і „безгранічным", як неабходнымі і анталягічна адрознымі катэгорыямі на дыядычную схему з фундамэнтальнай апазыцыяй „бясконцага" і „канечнага" [101]. „Граніца" як гэткая згубіла свой самастойны анталягічны статус, цалкам распусьціўшыся ў „безгранічным". Відаць, элімінаваньне споцяму „граніцы" было да пэўнай ступені зьвязана з пазьнейшым элімінаваньнем і самой ідэі бога, прынамсі, у прыродазнаўчых навуках.

Далейшая гісторыя „бясконцасьці" добра вядомая і ў нашу задачу не ўваходзіць падрабязны аналіз таго, як заваёўваў свае пазыцыі інфінітызаваны сьветагляд. Нам істотна было падкрэсьліць спачатковую канфліктнасьць і драматызм самой гісторыі „бясконцага" ў эўрапейскай культуры. Але, падобна на тое, што гісторыя гэта яшчэ не завершаная. Бо па-ранейшаму нешта няладнае адбываецца зь бясконцасьцю ўжо ў нашыя часы, што дазваляе казаць пра своеасаблівы „крызыс бясконцасьці", якому спадарожнічае, паводле выразу Р.Ґвардыні, „зьнікненьне пачуцьця бясконцасьці", уласьцівага Новаму часу. Пад канец 80-х гадоў паступова затухаюць дыскусіі па праблеме бясконцасьці нават у савецкай філязофіі. Бясконцасьць нібы перастае хваляваць розум. Як адзначае Р.Гвардыні: „Справа ў тым, што тая „бясконцасьць", пра якую казалі Джардана Бруна або нямецкі ідэалізм, была паняцьцем ня столькі колькасным, колькі якасным. Яна прадугледжвала невычэрпнасьць і перавагу Пра-Быцьця, боскасьць сьвету. Гэтае перажываньне сустракаецца ўсё радзей. Новае сьветаадчуваньне вызначаецца хутчэй канечнасьцю сьвету ..." [102].

---

[101] Гайденко П.П. Философия Николая Кузанского и античный платонизм. С. 218.

[102] Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 143. Сам Р.Ґвардыні вельмі сур'ёзна аруплены тэмай „канца Новага часу" і ў якасьці хрысьціянскай альтэрнатывы „новаму паганізму" высоўвае праграму новага звароту да вытокаў, праграму сынтэзу хрысьціянскага і юдаістычнага манатэізмаў.

Спроба сумясьціць несумяшчальнае, зробленая на сутоне антычнасьці, прывяла ў выніку да ўзаемнай анігіляцыі і „граніцы" і „безгранічнага", засталося самотнае, нічым больш не гарантаванае, парадаксальнае „канечнае", сам-насам з сваёю канечнасьцю. У XX ст. гэтая адзінота фундамэнтальна канечнага чалавека стала галоўнай тэмай так званых „навук аб духу", найбольш рэльефна высьвяціўшыся ў экзыстэнцыялізьме і гермэнэўтыцы.

Але і ў сучаснай навуцы стаўленьне да бясконцасьці застаецца надзвычай супярэчлівым. З аднога боку, мы маем прыкрыя парадоксы тэорыі мностваў, якія праблематызуюць падваліны матэматыкі, праблему сынгулярнасьцяў у вагульнай тэорыі адносн асьці, праблему разыходнасьцяў у квантава-палявых тэорыях. У канкрэтных калькуляцыях гэтыя праблемы могуць яшчэ ігнаравацца, але застаецца пачуцьцё незадаволенасьці тым, што ўся сучасная навука выбудоўваецца на даволі хісткім падмурку, які пагражае ў любы момант разбурыць увесь будынак. З чым тады застанецца чалавек, гэты канечны самотны дух, калі адымецца ад яго яго адзінае апірышча — яго навука? Матэматыка зрэагавала ці не адная зь першых на гэтыя праблемы, высунуўшы шэраг „антыфінітысцкіх" праграмаў: інтуіцыянізм і канструктывізм. Але ў дадзеным выпадку гэта ня стала сьветаглядным прарывам, а хутчэй вынікам пэўнага кампрамісу паміж „бясконцым" і „канечным".

Толькі любыя кампрамісы, як ведама, справа часовая. А апошняе слова ніяк не знаходзіць сілы выказацца. Застаецца суцэльна праблематычная сучаснасьць і яшчэ больш праблематычная „пасьлясучаснасьць".

У гэтай працы наўмысна абраны быў дастаткова правакатыўны ракурс разгляду гістарычных калізыяў праблемы „канечнага" і „бясконцага", каб пераз суаднясеньне з сыстэмамі жыцьцёвых і культурных сэнсаў наколькі гэта магчыма ажывіць саму праблему, паказаць, што яна па-ранейшаму застаецца актуальнай цяпер ужо ня толькі для адной эўрапейскай культуры і што ні чыста лягічны, ні чыста гістарычны аналіз ня змогуць растлумачыць багата чаго ў гісторыі гэтай праблемы, а найперш — не непазьбежнасьць і спанявольнасьць таго сцэнару, які быў разыграны на эўрапейскай сцэне ў вапошнія два тысячагодзьдзі. Лягічнае неабходнасьці ў гэткай гісторыі не было.

БЕЛАРУСЬ: ПАМІЖ ПОЎДНЕМ І ПОЎНАЧЧУ

Падставовыя складнікі аўтэнтычнага мэтапалітычнага дыскурсу

Пустэльня расьце. Гора таму,
хто тоіць у сабе пустэльню.
Фрыдрых Ніцшэ

Прыйдуць людзі з Усходу,
Прыйдуць з Захаду людзі
І спытаюцца нас:
„Скуль, якога вы роду?
Дзе зямля ваша будзе,
Дзе айчызна у вас?"
Янка Купала

Прапанаваныя ніжэй зацемкі маюць на мэце рэактуалізаваць некаторыя падставовыя для традыцыйнага беларускага сьветагляду канстэляцыі сэнсаў і сымболяў, што з розных прычынаў дагэтуль сьвядома ці несьвядома ігнараваліся як дасьледнікамі, так і палітыкамі-практыкамі. А між тым гаворка пойдзе пра тое, што стварае вельмі адметны, своеасаблівы і пры гэтым багата ў чым пакрыёмы плян „тутэйшай" культурнай спадчыны, спадчыны, відавочна, яшчэ не запатрабаванай. Разам з гэтым хацелася б уявіць тут сыстэму адліку, у васадах якой Беларусь магла б „пачувацца як у сябе дома".

Паводле абранага тут жанру, прапанаваныя зацемкі будуць мець характар культуралягічных і мэтапалітычных разважаньняў з уласьцівай ім мовай і спэцыфікай аналітычнага апарату. Відавочна, пэўных патлумачэньняў тут патрабуе ня надта вядомы ў нас і рэдка ўжываны тэрмін *мэтапалітыка*. Гэты тэрмін параўнальна новы. Утвораны ён паводле вядомай мадэлі (параўн. *мэтафізыка*) з старагрэцкіх слоў *μετά* 'за, пасьля' і *τὰ πολιτικά* 'дзяржаўныя, грамадзкія справы; сфэра палітычнага' і азначае як саму сфэру таго, што ляжыць у *падваліне* (у самым асяродку) палітычнага, так і спэцыфіку тэарэтычнага подступу да гэтай сфэры.

Стандартныя падыходы звычайна спыняюцца на бінарнай апазыцыі палітычнага і эканамічнага, высьвятляючы адно, што над чым мае перавагу: эканоміка над палітыкай або палітыка над эканомікай. Мэтапалітыка парывае з гэткай устаноўкай. З гледзішча мэтапалітыкі абедзьве разгляданыя сфэры, кажная на свой лад, абумоўліваюцца нечым трэцім, што ўласна й складае галоўную тэму мэтапалітычных штудыяў. У разрад гэтага трэцяга найчасьцей уключаюцца два падставовыя чыньнікі: 1) *геапалітыка* і 2) тое, што зборна прынята называць *традыцыяй* (якая ўключае, напрыклад, ідэалёгію і рэлігію як гістарычныя формы сваёй рэалізацыі). Пры ўсёй рызыкоўнасьці гэткага падыходу ён знаходзіць усё болей прыхільнікаў як у асяродках эўрапейскіх інтэлектуалаў, так і ў вадпаведных колах на абшарах былога СССР.

Што да геапалітыкі, то з гэтым тэрмінам усе ўжо сяк-так звыкліся. Больш за тое, можна нават канстатаваць назіраную зараз свайго роду моду на адпаведныя формы дыскурсу. Галоўная, падставовая ідэя, што ляжыць у падваліне геапалітыкі — гэта прызнаньне фундамэнтальных якасьцяў самой прасторы, зямлі, тэрыторыі, у адпаведнасьці зь якімі этнасы вытвараюць уласьцівыя ім формы грамадзка-палітычнага, эканамічнага і культурнага жыцьця. Тэрыторыя, займаная пэўным этнасам, паўстае ў гэтай візіі як апрычоны сэміятычны аб'ект, які патрабуе адмысловага прачытаньня і інтэрпрэтацыі, як *сакральная* тэрыторыя этнасу, якая становіцца для яго лёсам і конам. Падобная прасторавасьць сьветаўспрыманьня глыбока ўкарэненая ў традыцыйным сьветаглядзе эўрапейцаў: першасныя прасторавыя інтуіцыі ляжаць у падваліне бальшыні падставовых эўрапейскіх паняцьцяў, а прасторавыя

дэйктычныя элемэнты сталіся глыбінным субстратам індаэўрапейскага глётагенэзу. Натуральна, што любыя геапалітычныя схемы неўнікова абапіраюцца на так званую сакральную геаграфію пэўнай этнічнай прасторы.

Менавіта гэтыя першасныя прасторавыя інтуіцыі ляжаць у падваліне аднаго з фундамэнтальных паняцьцяў эўрапейскай філязофіі і культуры — паняцьця „Я". Аўтарытэтныя этымалягічныя слоўнікі ўзводзяць яго да і.-э. **(H)eg'h-(om)*, што літаральна азначае '*вось-тутэйшы*'. Залішне адмыслова падкрэсьліваць, што падобная форма самасьвядомасьці актуальная яшчэ й сёньня для багата каго з „тутэйшых". Ідэолягам беларускага адраджэньня ў сваім часе, відаць, ня варта было сарамліва праходзіць міма гэтай спракаветнай звычкі вызначаць існасьць уласнага існаваньня ў адпаведнасьці зь існасьцю *свайго мейсца*, *сваёй зямлі*.

Цяжка тут устрымацца і не прывесьці ў зьвязку з тэмай геапалітыкі як тэмай філязофскай характарыстыку гэтага пакрыёмага й даўно забытага „Я", „тут-быцьця" — Dasein, якую дае ў § 31 „Быцьця і часу" М.Гайдэгер: „У разуменьні экзыстэнцыйна закладзены спосаб быцьця тут-быцьця (Dasein) як уменьня, як магутнасьці быць. Тут-быцьцё ня ёсьць нешта наяўнае, што да таго ж яшчэ нешта можа, нечым здольнае быць, але яно першасна ёсьць быцьцё-магчымасьць. Тут-быцьцё ўсякі раз ёсьць акурат тое, чым яно можа быць, і гэтак, як тое ў яго магчымасьцях. Існаснае быцьцё-магчымасьць тут-быцьця закранае ахарактарызаваныя спосабы арупленага ўладкаваньня „сьвету", клапатлівага апекаваньня іншымі, а ва ўсім гэтым заўсёды — магутнасьць у дачыненьні да сябе самога, дзеля сябе. ... магчымасьць як экзыстэнцыял ... ёсьць найспракаветная і найглыбейшая станоўчая анталягічная азнака тут-быцьця ..."

У гэтым сэньсе любы геапалітычны праект і любая геапалітычная арыентацыя ёсьць інтэнцыя на зьдзяйсьненьне фундамэнтальнай анталягічнай магчымасьці, укарэненай і раскрыванай у структурах прадразуменьня „тут-быцьця", якія ўтвараюць цэнтральную і пакрыёмую нэрву ўсякай традыцыі.

Традыцыя выглядае на ня менш звыклы спакмень сучаснага тэарэтычнага, у прыватнасьці, культуралягічнага дыскурсу. Аднак размытасьць зыходнага паняцьця, зьмест якога зь вялікай амплітудай варыюе ад аўтара да аўтара, безумоўна, не

спрыяе эксплікацыі адпаведнай яму сфэры. Традыцыя заўсёды крыху ірацыянальная, крыху няўлоўная, нагэтулькі, што, калі б хто схацеў адмовіць яе існаваньне ў нейкага этнасу, то, бадай, мог бы лёгка гэта зрабіць, і пры гэтым без усялякай шкоды для самой адмаўлянай традыцыі. Каб унікнуць непатрэбнае блытаніны ў азначэньнях, надалей мы будзем мець наўвеце тое паняцьце традыцыі, якое дзейснае выключна ў асадах сучаснага мэтапалітычнага дыскурсу. Паводле аднаго з найбуйнейшых тэарэтыкаў „традыцыяналізму" Юліюса Эвалы, „... цывілізацыя ці грамадзтва зьяўляюцца „традыцыйнымі" ў тым выпадку, калі яны кіруюцца прынцыпамі, што пераўзыходзяць усе выключна чалавечыя або індывідуальныя складнікі, калі структуры гэтага грамадзтва маюць нябеснае паходжаньне і арыентаваныя дакладна вэртыкальна. Па той бок усіх гістарычных формаў сьвет Традыцыі характарызуецца саматоеснасьцю, існаснай трываласьцю". Гэта акурат тое, што старажытныя грэкі называлі *θεσμός* 'няпісаны закон; звычаёвае права; боскі закон у адрозьненьне ад прынятага закону *νόμος* і да г.п.', а Плятон перафармуляваў у тэрмінах сваёй тэорыі ідэяў. Традыцыя — гэта й ёсьць генэратыўная мадэль і скрань бясконцага сэнсавага станаўленьня пэўнага этнатэрытарыяльнага комплексу. У гэтай і толькі ў гэтай віндалі маюць сэнс развагі пра „расійскую ідэю", „беларускую ідэю", або яшчэ якую-колечы этнічную ідэю.

Неабходнасьць такой пастаноўкі пытаньняў зьвязаная з тым, што, як толькі мы пачынаем гаворку пра гістарычны шлях і гістарычны лёс нейкага этнасу, мы трапляем у вельмі спэцыфічны ўнівэрсум сэнсаў, дзе багата што *мае сэнс*, які ажыўляецца праз услухоўваньне і прагаворваньне, г.зн., калі казаць больш сучасна, праз усё тое ж разуменьне і інтэрпрэтацыю. Як слушна з гэтай нагоды заўважыў М.Бярдзяеў: „У нацыю ўваходзяць ня толькі чалавечыя пакаленьні, але таксама камяні цэркваў, палацаў і сядзібаў, надмагільныя пліты, старыя рукапісы й кнігі, і каб зразумець волю нацыі, трэба пачуць гэтыя камяні, прачытаць спарахнелыя старонкі ... у волі нацыі выказваюцца ня толькі жывыя, але й памерлыя, выказваюцца вялікая мінуўшчына і загадкавая яшчэ будучыня".

А для нас — і ня менш загадкавая наша цяперачыня. Беларусь знаходзіць сябе на ростанях... Нейкім прыцэлам глядзіць проста ў сэрца ёй стары прыдарожны крыж. Ці ён

кліча яшчэ хоць кудысьці? Ці ж не на ўсе чатыры бакі? Дзе згубіліся арыентыры? А яны яўна згубіліся, паразмыліся, замігцелі ўваччу агрэсыўнымі кадрамі нейкага вар'яцкага відэакліпу. Зьмяняюцца сымболіка, мова, палітычныя і геапалітычныя прыярытэты... Ці ня для таго толькі, каб неўзабаве быць зноўку зьмененымі?.. Народ нібы гатоў аплочваць з сваёй уласнай кішэні ўсе гэтыя хістаньні, не сьпяшаючыся сказаць свайго апошняга слова — вырашальнага, пра саміх сябе, слова, якое раз і назаўсёды вызначыла б ягоны далейшы лёс. Народ, як быццам, зьдзяйсьняе сплянаваную затрымку, *ἐποχή*, якая можа аказацца чараватай самай радыкальнай рэфлексіяй. І ў нас па-ранейшаму, як і стагодзьдзе таму, пад пытаньнем і нашае імя, і нашае паходжаньне і, нарэшце, мы самі. „Дык, можа, гэта адно прымха, што мы жывем?" — як сказаў бы чуйны да гэткіх рэчаў Ф.Ніцшэ.

Пасьля гэтых папярэдніх заўвагаў паспрабуйма акрэсьліць дзьве падставовыя мадэлі, якія самым беспасярэдным чынам датычаць лёсу Беларусі як пэўнага этнатэрытарыяльнага цэлага.

Мадэль першая: Беларусь паміж Захадам і Ўсходам

Трэба адразу зацеміць, што як для масавай сьвядомасьці, так і для экзатэрычнай гістарыясофскай традыцыі (калі пра гэткую ў дачыненьні да Беларусі наогул можа йсьці гаворка) гэта пакуль што адзіная й адзіна магчлівая мадэль, выключна ў асадах якой Беларусі належыць, нібыта, шукаць „свайго пачэснага пасаду між народамі". Гэтаксама адразу трэба зацеміць, што менавіта гэтая мадэль ёсьць найяскравы прыклад легітымізаванага панаваньня *чужога*, выдаванага за адзіна павакнае й магчымае *сваё*.

У гэтай мадэлі толькі адзін полюс дэманструе блізка безварункавую трываласьць у дачыненьні да Беларусі: Усход, Расея, Эўразія — для нас гэтыя мэтатэрміны заўсёды зьяўляюцца сынонімамі. Ня так выглядала справа з другім полюсам. Для нас Захад — гэта й Польшча, і гэтак званая Цэнтральна-Ўсходняя Эўропа, і MittelEuropa, і ўвесь „свабодны сьвет" уво-

гуле. Але гэта для нас. Самая ж па сабе апазыцыя Захад–Усход заўсёды выяўляла сваю адпрыродную рэлятыўнасьць, што рабіла яе незаменным сродкам маніпуляваньня масавай сьвядомасьцю і цікаваньня пэўных, далёка ня проста „заходніх" або „ўсходніх" мэтапалітычных інтарэсаў. Так, для Эўропы, разгляданай як цэлае безь якой-колечы далейшай спэцыфікацыі, Усход гэта, безумоўна, найперш Азія як цэлае зь яе Кітайскай, Індыйскай, Ісламскай і Пярэдне-Азыйскай цывілізацыямі. Для Заходняй Эўропы (пры ўсёй умоўнасьці гэтага азначэньня) Усход — гэта Ўсходняя Эўропа, Расея-Эўразія ці нешта накшталт таго. Для лібэральна-дэмакратычнага Захаду Ўсход — гэта „таталітарна-камуністычны Ўсход". Для клясычнага француза Ўсход — гэта землі на ўсход ад Рэйну, а для немца Захад — гэта адназначна Францыя... Бадай, у двух ідэалягічных клішэ гэтая апазыцыя набывала дагэтуль меншбольш трывалыя формы: гэта апазыцыя „Капіталізм / Сацыялізм (Камунізм)" і апазыцыя „Атлянтызм / Эўразыйства" зь вядучай роляй ЗША і Расеі, адпаведна. І толькі ў апошняй форме апазыцыя Захад–Усход застаецца рэлевантнай сучаснаму сьвету і адпаведным формам сучаснага мэтапалітычнага дыскурсу. Прынамсі, гэтак маняцца ўявіць справу і „атлянтысты", і „эўразыйцы", і пасьлядоўнікі адных і другіх уласна ў Эўропе.

Можна прывесьці дзьве галоўныя прычыны неўніковай рэлятыўнасьці восі Захад–Усход і адпаведнай апазыцыі.

Першая прычына — гэтак бы мовіць, тапалягічная *. Як вядома, у сфэрычнай сыстэме каардынат, якая застаецца адзіна дастасоўнай пры сучасным антрапацэнтрычным паглядзе на ўсё існае ў цэлым, заходні і ўсходні накірункі ня маюць ніякага самастойнага анталягічнага статусу і лякальна рэалізуюцца адно таму, што ў сьвеце з сфэрычнай тапалёгіяй існуюць іншыя, рэальныя, а ня ўяўныя сынгулярнасьці — палюсы, адно адносна якіх маюць хоць які-колечы сэнс і Захад, і Ўсход. У біпалярнай мадэлі сьвету найперш далёка ня ўсё роўна, які з палюсоў — Паўночны ці Паўднёвы — бярэцца як абсалютны пункт адліку. Тапалягічна гэта выяўляецца ў тым, што для

---

* Нагадайма, што ў самым агульным разуменьні тапалёгія ёсьць навука, што вывучае якасныя характарыстыкі прасторавых аб'ектаў і самой прасторы. У гэтым сэнсе яе інтэнцыі яўна сягаюць па-за межы чыстай матэматыкі.

арытмэтызацыі ўсёй сфэрычнай прасторы патрэбныя дзьве каардынатныя палярныя карты, кажная зь якіх будзе ўтрымліваць толькі па адной каардынатнай сынгулярнасьці. Акурат тут і толькі тут меў бы сэнс крыху перафразаваны клясычны выраз: „Поўнач ёсьць Поўнач, Поўдзень ёсьць Поўдзень — і ім не сыйсьціся!" І гэта ў выпадку з прасторай трывіяльнай сфэрычнай тапалёгіі. Пра магчымыя сьветы з прасторамі нетрывіяльнай тапалёгіі тут і казаць няма чаго.

Другая прычына — хутчэй, мэтафізычная. Не ўваходзячы ў яе дэталёвае абмеркаваньне, зазначым, што з гледзішча сымбалічнай анталёгіі ні Захад, ні Ўсход не зьвязаныя ні зь якімі быцьцёвымі мадальнасьцямі, а рэпрэзэнтуюць выключна сфэру *станаўленьня* ці, больш дакладна, станаўленьня (Усход) і зьнікненьня (Захад), і ў відалі анталягічных парамэтраў сьвету яны цалкам раўназначныя. Вось Захад–Усход — гэта чыстая гарызантальнасьць. Адзначаная акалічнасьць (пры ігнараваньні рэальнай палярнасьці адпаведнай мадэлі сьвету) робіць адпаведныя канцэпты ўлюбёнымі сродкамі пабудовы featuresзнага кшталту ўнівэрсалісцкіх праектаў. З увагі на бытную несамастойнасьць, несамавітасьць, неаўтаркійнасьць Захаду і Ўсходу, на спарадкаванасьць іх сэнсаў паводле таго або іншага палярнага прынцыпу, гэта, відаць, ня надта цяжкая справа. Галоўнае, не абмяркоўваць самыя гэтыя прынцыпы. Можна, канечне, і нічога ня ведаць пра іх існаваньне.

Нездарма, відаць, і тэорыі, што фундаваныя цалкам у воласьці станаўленьня, кардынальна праблематызуюць або рэлятывізуюць ісьціну й каштоўнасьці. Найяскравыя прыклады: „воля да ўлады" Ф.Ніцшэ і багата якія адмены сучасных сынэргетычных тэорыяў, у якіх каштоўнасьці разглядаюцца з гледзішча адмысловых адаптацыйных мэханізмаў (напрыклад, у М.Маісеева). Аднак на справе гарызантальнасьць усёй гіпастазаванай сфэры станаўленьня, яе, кажучы антрапацэнтрычна, *эгалітарнасьць*, ператварае меркаваную воласьць рэлевантнасьці падобных тэорыяў у нешта безжыцьцёвае або, нават, прынцыпова варожае жыцьцю. Бо для апошняга неабходны дынамізм, зусім немагчымы бязь нейкага градыенту, рознасьці патэнцыялаў, бязь нейкай палярнай вэртыкальнасьці.

Гэты градыент ствараецца ў разгляданай мадэлі чыста ідэалягічнымі сродкамі, у гэтым ліку й праз апэляваньне да адмысловага кола „сакральных" традыцыяў. Параўнайма, на-

прыклад, некаторыя традыцыяналісцкія характарыстыкі Ўсходу й Захаду. У прыватнасьці, усе гэтак званыя „абрамічныя" традыцыі (юдаізм, іслам, хрысьціянства) прыпісваюць Усходу ўсю поўню станоўчых каштоўнасных характарыстыкаў: гэта зямля Духу, Раю, Поўніцы і Спарыны, радзіма сакральнага ў яго чыстым і дасканалым выглядзе, краіна, дзе зьмяшчаўся біблейскі „Райскі сад Эдэм". Тут, згодна з эгіпэцкай міталёгіяй, зьмяшчалася сяліба багоў (так, эгіпэцкае *нэтэр* азначала і 'ўсход', і 'бог'). Адным словам, Усход — гэта Абсалютны анталягічны Плюс. У апазыцыю Ўсходу Захад вызначаецца проста як анты-Ўсход, як краіна заняпаду, дэградацыі, Нішчымніцы, сьмерці. У ісламскіх містыкаў — гэта воласьць выгнаньня, „калодзеж адчужэньня". Ва ўсіх адносінах гэта Абсалютны анталягічны Мінус.

А зь іншага боку, у іншай, гэтак бы мовіць, каардынатнай сыстэме, Захад — гэта Свабода, Прагрэс, Асьвета, наогул, экзыстэнцыйны плюс, а Ўсход — Дэспатыя, Стагнацыя, Цемрашальства.., наогул, экзыстэнцыйны мінус. І г.д. і г.д. Але нават прыхільнік падобнай дыхатаміі Ю.Эвала знаходзіў гэткую сучасную міталёгію ў ладнай меры падманлівай і разглядаў Захад і Ўсход на адной плашчыні працэсаў дэградацыі. А падманлівая яна акурат таму, што тыпалёгія ў тэрмінах Захад–Усход — гэта адная з найяскравых азнакаў гэтак званых мандыялісцкіх праектаў. Тут ніяк не выпадае забыцца на тое, што й сучасны Захад, і сучасны Ўсход зьяўляюцца спараджэньнямі зусім іншага палярнага — Паўднёвага — прынцыпу, які гістарычна пачаў спраўджвацца ў Міжземнаморскім рэгіёне і за некалькі тысячагодзьдзяў зьдзейсьніў буйнамаштабную экспансію на ўвесь зямны клуб. Там хаваюцца й карані таго гістарычна параўнальна нядаўняга расколу Эўропы на Заходнюю і Ўсходнюю, які воляй лёсу прынёс гэтулькі турботаў і няшчасьцяў менавіта Беларусі.

Не было аніякай выпадковасьці ў тым, што разгляданая дыхатамія расьсекла надвая менавіта Беларусь. Гэта вынік нашага адмысловага геаграфічнага становішча. Нават хуткі позірк на мапу Беларусі ў яе этнаграфічных межах адразу раскрывае багата што. Найперш мы ўбачым *Галоўны эўрапейскі водападзел* і вытокі буйнейшых эўрапейскіх рэк: Волгі, Дзьвіны, Дняпра, Нёмна, вядомых ужо антычным географам. Тое, што кантроль за гэтымі рэкамі ў сваім часе азначаў кант-

роль над галоўнымі шляхамі тагачасных камунікацыяў, даводзіць спэцыяльна няма патрэбы. А вось тое, што падобныя водападзелы й вытокі буйных рэк азначалі яшчэ й адмысловы сакральны статус гэтай зямлі, — прыгадаць варта. Тут няма магчымасьці нават каротка запыніцца на тым коле праблемаў, якое сымбалічна ўяўляецца назовам „Крыўя", а таксама на прычынах, зь якіх Беларусь дагэтуль застаецца адной з зонаў кансэрвацыі старазэўрапейскай архаікі. Адно адзначым, што Беларусь ужо дорага заплаціла за сваё, урэшце, навязанае ёй геапалітычнае становішча паміж Захадам і Ўсходам. Толькі ў вайне 1654-1667 гг. Беларусь страціла палову свайго насельніцтва (1,8 млн. чалавек з 3,6 млн.); у вайне 1812 г. загінуў кажны чацьверты яе жыхар і гэтаксама кажны чацьверты, паводле афіцыйнай статыстыкі, стаў ахвярай апошняй сусьветнай вайны. І гэта толькі малая доля ўсіх ахвяраў.

І нягледзячы ні на што, Беларусь доўгі час захоўвала сваю прамежкавасьць і канчатковую недалучанасьць ні да Захаду, ні да Ўсходу. Акурат на гэтую акалічнасьць найперш зважылі ў сваім часе Я.Купала, І.Абдзіраловіч (Канчэўскі), іншыя дзеячы беларускага адраджэньня. І тое самае рабіў і тады, і часта робіць яшчэ й дагэтуль звычайны тутэйшы, зьдзяйсьняючы *ἐποχή* і высноўваючы на свой лад: „Мы ні рускія, ні палякі, а край наш забраны". І ці зьдзівіць нас, што на Беларусі так і не прынесла гістарычнага плёну Вунія.

Усё гэта і багата што іншае прымушала й прымушае беларускую інтэлігенцыю шукаць „на шляхох адвечных". Але, маючы ся захаваць сваю аўтэнтычнасьць, г.зн., імкнучыся не прылучыцца ні да Захаду, ні да Ўсходу, можна шукаць толькі шлях, скіраваны па зусім іншай, *прымардыяльнай*, восі, па восі Поўнач–Поўдзень.

Мадэль другая: Беларусь паміж Поўднем і Поўначчу

Таму слоў колькі трэба сказаць і пра гэтую другую мадэль. Тое, што яна больш рэалістычная ў тым сэнсе, што найлепей адпавядае мэтапалітычным рэаліям, было ўжо сказана

вышэй. Пакажам на колькіх прыкладах, што гэтая мадэль дзейсная зараз і ў асадах актуальных палітычных, культуралягічных і г.д. тэорыяў.

Найперш тут можна прыгадаць, што дыхатамія Поўнач–Поўдзень нагэтулькі ж актыўна выкарыстоўваецца ў сучаснай паліталёгіі, як і дыхатамія Захад–Усход. Тут яна ўяўляецца гэткімі парамі апазыцыяў, як Багацьце/Беднасьць, Разьвітасьць/Адсталасьць і да г.п. Аднак можна заўважыць, што самой мандыялісцкай устаноўцы, якая маніцца эксплюатаваць гэтыя апазыцыі, зыходная дыхатамія застаецца цалкам ірэлевантнай. Таму назіраецца пэўная неахвота да яе ўжываньня ў асадах сучаснага палітычнага дыскурсу і настойлівая рэкляма актыўных захадаў таго, што тут маюць наўвеце пад „Поўначчу", для скарачэньня адрыву разьвітых краінаў ад тых, што разьвіваюцца, а насамрэч тых, што ўжо сталіся ўцягнутымі ў мандыялісцкі праект сусьветнай гісторыі. Такім чынам, робіцца яўная спроба стварыць уражаньне гарызанталізацыі вэртыкальнай палярнай восі Поўнач–Поўдзень на карысьць штучна ствараннай вэртыкальнасьці ці вэртыкалізаванасьці восі Захад–Усход.

Апазыцыя Поўнач–Поўдзень актуальная й для багата якіх навуковых і культурных плыняў і накірункаў у Эўропе. Так, кантравэрза Поўнач–Поўдзень або Захад–Усход ляжыць у падваліне разыходжаньняў у сучаснай індаэўрапеістыцы. Тут, напрыклад, з аднаго боку, мы мае тэорыю Порцыга, які клясыфікаваў індаэўрапейскія дыялекты на заходнія, усходнія і цэнтральныя, а, з другога боку, тэорыю Геаргіева з клясыфікацыяй індаэўрапейскіх моваў на паўночныя (балцкія, германскія і славянскія), паўднёвыя і цэнтральныя. Тая самая кантравэрза ў апошнія дзесяцігодзьдзі выявілася і ў клясычнай праблеме „прарадзімы індаэўрапейцаў". З аднаго боку тут — вядомая тэорыя „арктычнай", паўночнай прарадзімы, а з другога — тэорыя Пярэдне-Азыйскай прарадзімы Гамкрэлідзэ–Іванава.

У міграцыяністычнай адмене тэорыяў беларускага этнагенэзу мы маем дзьве мадэлі славянскай калянізацыі тэрыторыі Беларусі, спрадвеку заселенай мяйсцовымі балтамі. І тут з аднаго боку — калянізацыя з Поўначы (Сядоў) або з Поўдня (Трацьцякоў), з другога боку — з Захаду (Перхаўка і інш.) або Ўсходу (Трубачоў).

Вядомаму падзелу славянскага этнамоўнага масыву на заходніх, усходніх і паўднёвых славян супрацьпастаўляецца па шэрагу яскравых ізаглёсаў адвечны падзел на паўночную і паўднёвую зоны.

У эўрапейскім традыцыяналізьме апазыцыя Поўнач–Поўдзень разглядаецца як фундамэнтальная, прымардыяльная, тады як апазыцыя Захад–Усход мае другаснае, вытворнае ад першай паходжаньне. Пры гэтым, Поўнач разглядаецца як „чыстая", „незьмяшаная", а Поўдзень — як рэалізацыя прынцыпу зьмешваньня ўсяго і ўсякага. Поўнач — валасьць Быцьця, гэта сама поўня Быцьця. Поўдзень — валасьць Нішто ў сэньсе плятонаўскага *μὴ ὄν*, чыстае множнасьці й несаматоеснасьці* і г.д. і г.д. ...

Прыклады можна было б доўжыць, але для высновы пра тое, што ў падваліне самой разгляданай кантравэрзы ляжаць нейкія мэтатэарэтычныя падставы, укарэненыя ў структурах прадразуменьня, дарэфлексыўныя ўстаноўкі як вынік пэўнай анталягічнай укарэненасьці, іх, відаць, дастаткова. Яшчэ раз толькі падкрэсьлім, што там і тады, дзе й калі пад увагу бярэцца й павінен брацца прасторавы чыньнік (культуралёгія, этнагенэтыка, лінгвагеаграфія і г.д.), ад ньютаніянскай абсалютна аднароднай і ізатропнай прасторы не застаецца й сьлядоў, прастора „жыцьцёвага сьвету" („жыцьцёвых сьветаў") адразу ж расслойваецца і выяўляе ўласьцівы ёй сэнсавы зарад. Тэорыі толькі фіксуюць гэтую акалічнасьць і выкарыстоўваюць у якасьці свайго эўрыстычнага клясыфікацыйнага прынцыпу.

Але калі й не ўваходзіць у больш дэталёвае абмеркаваньне закранутых тут пытаньняў, а таксама цэлай гаймы тых, што засталіся па-за асадамі гэтых зацемак, зразумела, што ўжо адна толькі ўстаноўка і нутраная гатоўнасьць, матываваная анталягічнай і генэтычнай укарэненасьцю нашай культуры ў прасторы культураў паўночнага кола, да развароту галоўнай мэтапалітычнай восі на 90° багата што зьмяняе ўжо ў аранжыроўцы нават наяўнага гістарычнага матар'ялу, у яго інтэрпрэтацыі, схіляе да пастаноўкі новых пытаньняў, навогул правакуе радыкальную дэструкцыю беларускай (ды эўрапейскай таксама) гісторыі. Ці малыя тут і геапалітычныя наступствы. Натуральная арыентацыя Беларусі на Цыркумбалтыцкі рэгіён ёсьць адзінай аўтэнтычнай альтэрнатывай і маастрэхцкаму сцэнару эўрапейскай інтэграцыі (які, як вядома, падтрымлі-

ваецца далёка ня ўсімі эўрапейцамі), і рэінтэгратыўным посілкам мандыял-эўразыйцам, і — зразумелая рэч — Новаму сусьветнаму парадку мандыял-атлянтыстаў. Але багата што з гэтага кола пытаньняў патрабуе адмысловага, больш разгорнутага абмеркаваньня, чаму будуць прысьвечаныя іншыя публікацыі.

Навуковае выданьне

Сяргей Санько

Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралёгіі

Каардынатар сэрыі *Бабкоў І.*
Мастацкі і тэхнічны рэдактар *Фядорчанка А.*

Падпісана ў друк 25.07.98 г.
Фармат 84x108/32. Папера афсэтная № 1. Гарнітура „Букмэн".
Ум.-в.а. 8,26. Ул.-в.а. 9,18. Наклад: 500 ас.

Беларускі гуманітарна-адукацыйны культурны цэнтар
(па замове Эўрафоруму)
Ліцэнзія № 209 ад 11.02.98 г.
220050, г. Менск, в. Кірава, 21

Аддрукавана на ксераксе фірмы "Тайон"

... Менавіта ў эпохі ... „разломаў” культурная тыпалёгія становіцца, гэтак бы мовіць, справай жывой практыкі, а культуры параўноўваюцца ўжо не па прыхамаці дасьледніка, а самым жыцьцём, і параўноўваюцца, трэба прызнаць, „не на жыцьцё, а на сьмерць”. У гэткія эпохі сама экзыстэнцыйная сур'ёзнасьць сытуацыі вылучае і вэрыфікуе рэлевантныя падставы параўнаньня, у якіх, як у фокусе, канцэнтруецца сутнасьць тае або іншае культуры, яе сэнсавае ядро, яе, калі ўскарыстацца сучаснай папулярнай тэрміналёгіяй, „ідэя”.

СЯРГЕЙ САНЬКО

